This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813503 1b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817

haft

ten

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten

herausgegeben vom

Oberrabbin Dr. Z. Frankel,
Director des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau.

Dreizehnter Jahrgang.

1864.

Breslau,

Verlag der Schletter'schen Buchhandlung
(H. Skutsch).

DS
101
.M74
v.13

Alte und neue Zeit.

Wenn die Geschichte nach welterschütternden Vorgängen und überraschenden Uebergängen ihre Epochen zählt, so bauet sie sich selbst doch nur an einzelnen häufig unbemerkbaren Vorfallenheiten auf: es reihet sich, wie am Stundenblatt die Secunde an Secunde, auf der grossen Tafel der Geschichte den Zeitgenossen kaum wahrnehmbar Begebenheit an Begebenheit, deren Summe sich endlich zu einem in die Geschicke eines einzelnen Volkes oder ganzer Nationen tief eingreifenden Factor gestaltet. Und hierin liegt die Berechtigung der alljährlich wiederkehrenden Ueberschau der in dem beendigten Jahre den Juden auf politischem Gebiete entgegengetretenen Begegnisse. Es gibt zuweilen von mancher Seite nur wenig Erhebliches zu berichten, ein unbedeutender Fortschritt, ein nur schwacher Versuch, an dem festgewurzelten Baum der Unduldsamkeit zu rütteln, ja nur eine einem Einzelnen gewordene Auszeichnung, die den Namen, nicht den Juden selbst berührt; doch was an sich unbedeutend, wächst mit anderem ihm Aehnlichen verbunden zum Lebensbaum heran, zum Verkünder des nicht lange mehr ausbleibenden Sieges der Gewissens- und Glaubensfreiheit.

Aber liegt uns ausschliesslich ob, Kleines an Kleines zu reihen, den Blick nur auf die kurze Dimension eines Jahres zu beschränken? Die Jahresschau trägt mit Bienenfleiss das Material zusammen, es muss endlich an den Versuch gegangen werden, das mehrjährig aufgehäufte Material zu einem geschichtlichen Ganzen zusammen- und ineinanderzufügen. Und da nicht unsere Aufgabe ist,

Geschichte zu schreiben, so soll nicht eine detaillirte Ueberschau der Errungenschaften, von denen diese letzten Jahre erzählen, als vielmehr eine Gegenschau, ein Gegenüberstellen einer längeren Vergangenheit und der an diesen Errungenschaften bereicherten Gegenwart diesen Jahrgang eröffnen. Bei diesem Rückblick drängt es aber auch unwillkürlich den Blick vorwärts: darf die Gegenwart sich rühmen, am Ziele angelangt zu sein und sind ihre Erfolge gesichert? „Sprich nicht, die früheren Tage waren besser als die heutigen," lässt ein alter Weiser sich vernehmen, und blickt der Jude auf seine politische Geschichte in den verflossenen Jahrhunderten, so bedarf es wahrlich nicht des Mundes eines Weisen, um ihm die Wahrheit: „die früheren Tage waren nicht besser," und auch nicht deren Gegensatz, den Vorzug der heutigen Tage, in's Bewusstsein zu rufen. Aber wohl ist zu erwägen: sind die heutigen Tage nur besser oder sind sie an sich gut, hat der Jude nur nicht mehr mit den Ausbrüchen eines wilden Fanatismus zu kämpfen, oder knüpft sich überhaupt an den Namen Jude nicht mehr Kampf und Ausschliessung? Die früheren Zeiten waren nicht besser und nicht die Menschen; es hat vielmehr die fortschreitende Cultur den Menschen veredelt, ihn, wie auch in Mancher Mund die alte Zeit gepriesen wird, dem wahrhaft Menschlichen näher gebracht, Humanität als das Ziel aller Bestrebungen erkennen gelehrt. Der Mensch ist gefühlvoller und fühlender geworden, sein Gefühl lässt sich nicht mehr dauernd in die Fesseln eines blinden Religionshasses schlagen; aber er fühlt auch tiefer und es bedarf nicht erst körperlicher Peinigungen, um ihn zu verwunden und auf ihn nagende Schmerzen zu häufen. An der Hand dieser Betrachtung wollen wir die Geschichte der Juden in den verschiedenen Staaten überschauen und uns Antwort auf die Frage erholen: liegt das Gute der heutigen Tage nur in der Vergleichung mit den früheren, und sind also nur „besser" zu nennen, oder können sie an sich selbst als „gute" bezeichnet werden?

Wir beginnen mit Oesterreich. Wie der Staat in seiner Gesammtheit durch das Februarpatent in eine neue

Phase getreten und Oesterreich seiner Palingenese entgegengehet, so datirt von da ab ein bedeutender Umschwung in der politischen Lage der Juden. Es bedarf nicht erst des Rückblickes in vergangene Jahrhunderte, um zu erkennen, „die heutigen Tage sind besser.“ Die nächste hinter uns liegende Zeit des Bach'schen Regiments und Regierungssystems lebt frisch in Aller Erinnerung und drängt zumeist den Juden, die mit Vertreibung von Haus und Hof und Einsperrung in das Ghetto bedrohet waren, das frohe Bekenntniss ab, es ist besser geworden. Und blickt man selbst zu besser gesinnten österreichischen Staatsmännern der früheren Zeit dieses Jahrhunderts hinauf, so macht sich auch da die Ueberzeugung geltend, die Auffassung und Anschauung der heutigen Staatslenker Oesterreichs ist nicht nur eine humanere und wohlwollendere, sondern sie gehet von einem ganz verschiedenen, den Menschen mit dem Rechte seiner Selbstbestimmung dem Begriffe „Unterthan“ voranstellenden Principe aus. Im Jahre 1818 übergab die Hofkanzlei dem Kaiser Franz I. einen „Vortrag,“ in welchem ausgesprochen wird: „Im Allgemeinen ist man bei der Behandlung der Judenschaft von der Ansicht ausgegangen, dass die Mehrheit derselben durch ihre religiösen Vorurtheile, durch den Einfluss dieser Vorurtheile auf ihre moralischen Begriffe u. s. w. mehr schädliche als nützliche Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft seien.“ Der oberste Kanzler, Graf Saurau, hielt im Allgemeinen „den Uebertritt der Juden zu den drei christlichen Confessionen“ für den besten Weg zu ihrer Besserung, und vermeinte, dadurch, dass der Staat es jedem Einzelnen freistelle, zum Unterhalte der Religionsdiener beizutragen oder nicht, befördere er auf eine indirecte Art den Abfall vom Judenthume und den Uebertritt zur christlichen Religion, und dieses sei im Grunde das einzige Mittel, diese Menschenklasse mit den übrigen Staatsbürgern zu verschmelzen*). Solches schnöde Spiel wurde mit dem Menschen und dem Heiligsten des Men-

*) Vergl. G. Wolf „Isack Noa Mannheimer,“ eine biographische Skizze, S. 5 f.

schen getrieben: die Lage des Juden soll verbessert werden, und man findet das nächste Auskunftsmittel darin, ihn zum Abfall von seinem Glauben zu veranlassen! Und Saurau zählte, wie sich später bei dem Baue des jüdischen Tempels in Wien erwies, zu den Bessergesinnten! Aber man kannte damals nur Unterthanen; der Mensch zählte nichts, in den Augen der im Absolutismus grossgezogenen Staatsmänner gab es nur Herrscher und Beherrschte, der Mensch mit und in seinem Rechte war nicht gekannt, er gehörte der Kaste an, in welche die Staatsweisheit ihn eingereihet; und zu welcher Kaste zählte sie den Juden! Das neue Oesterreich ist von solchem Frevel an dem Geheiligtsten des Menschen fern, das neue System will sich seinen Grundlinien nach auf Anerkennung der freien Willensbestimmung aufbauen, Gewissens- und Glaubensfreiheit, an die kein Eingriff sich wagen darf, sind ihm die Grundpfeiler des Staates. — Saurau wollte ferner in der Schule den Weg zur Besserung der Juden finden, aber auch hier blickt bei ihm der Hintergedanke der Proselytenmacherei durch: welcher Umschwung im neuen Oesterreich! Das Unterrichtswesen seufzt zwar noch unter dem Drucke des Bach'schen Nachlasses, des Concordats; die Schule hält sich jedoch von Bekehrungsgedanken fern. Heben wir vielmehr hervor, dass, während in dem gebildeten und nur nach „moralischen Eroberungen" strebenden Preussen manche Gymnasial- und Realschuldirectoren sich es zur angelegentlichen Aufgabe machen, die jüdische Jugend zur Verletzung ihrer Sabbat- und Feiertage zu drängen, die österreichischen Gymnasien und Schulen die schonendste Berücksichtigung vorwalten lassen und offen den von jedem, von vorgefasster Meinung und schulmeisterlicher Herrschsucht freien Schulmann getheilten Gedanken an den Tag legen: der Schule muss in ihren einzelnen Disciplinen das Gesammtziel der Erziehung, die Veredelung des Menschen, vorschweben, und dieses Ziel wird nimmer erreicht auf Kosten des Heiligsten im Menschen, des religiösen Gefühls. — Auch dass an specifisch confessionellen (katholischen) Universitäten Juden Professuren bekleiden, zeigt von einer tiefen Auffassung des

Zieles des Wissens und der wissenschaftlichen Belehrung. — Fügen wir noch hinzu, dass das Streben, die Gleichberechtigung zur vollen Wahrheit zu machen, sich in den verschiedensten Zweigen manifestirt. Ein in der diesjährigen Session von dem Abgeordneten v. Mühlfeld eingebrachter Antrag auf Verleihung des Notariats an jüdische Rechtsanwälte wurde von dem Justizminister unterstützt und durch Zustimmung der beiden Häuser zum Gesetze erhoben. Kann nun ein Zweifel obwalten, dass die heutigen Tage besser sind? — Aber sie verbleiben nur auf dem Niveau des Besseren; gut können sie noch nicht genannt werden. Die neue Verfassung Oesterreichs ist noch im Flusse, hat Vollendung und Abschluss noch nicht erreicht; es stürzt daher zuweilen der folgende Tag um, was der vorhergehende aufgerichtet, hebt ein späterer beschränkender Paragraph den früheren freisinnigen auf. Wir erinnern an das in der diesjährigen Session zu Stande gebrachte Heimatsgesetz. Nach dem Februarpatent ist jedem Staatseinwohner ohne Unterschied des Bekenntnisses allenthalben das Recht der Niederlassung und Ansässigmachens gesichert; das neue Heimatsgesetz macht die Niederlassung von der Einwilligung der Gemeindeobrigkeit abhängig. So ist denn nun jenes Recht illusorisch; die Verfassung sichert es zu, die Staatsregierung als Wächterin der Verfassung stehet dafür ein, der Bürgermeister der Gemeinde lässt es nicht zur Ausführung kommen, und er hat hierzu ebenfalls ein verfassungsmässiges Recht: und so lebt das kaum beseitigte Ghetto wieder auf. Denn der Jude, zum Bewusstsein der Freiheit gelangt, kennt nun nur ein ungetheiltes Vaterland, ihm will er ganz angehören und es ganz sein nennen, die Ausschliessung von mancher Provinz, mancher Stadt erweckt in ihm vielleicht einen noch tieferen Schmerz, als ihn die Absperrung in einigen Strassen in seinen mit dem Gedanken an Knechtschaft gewaltsam vertraut gemachten Vätern wachrief. Dass unter diesem Heimatsgesetze auch Protestanten leiden und es wesentlich als Geburt der nothgedrungenen Beschwichtigung der gegen die Ansässigmachung der Protestanten fanatisirten Tyroler bezeichnet

werden muss, ist ein eitler Trost. Der Jude fühlt bei der durch Jahrhunderte gegen ihn genährten und nur allmälig zu tilgenden Gesinnung doppelt das Beschränkende, das, auf dieses Gesetz gestützt, jede Stadt und jedes Städtchen gegen ihn geltend machen kann. Ist doch noch das Ghettogelüste bei mancher Ortsobrigkeit wach und liess es in diesen letzten Tagen ein das Vertrauen auf die Verfassung erschütterndes Lebenszeichen vernehmen. Der Stadt- und Gemeinderath zu Lemberg verfügt in einer im vorigen Monat ergangenen Marktordnung: „Auf sämmtlichen Markt- und Verkaufsplätzen der inneren Stadt und Nichtjudenbezirke ist den Juden unter keiner Bedingung gestattet zu verkaufen.“ Also noch eine Eintheilung in Juden- und Nichtjudenbezirke und eine Ausschliessung des freien Verkehrs dem Februarpatent gegenüber, der Verfassung solcher Hohn von einem Stadt- und Gemeinderath gesprochen! — So lange die Verfassung nicht das unantastbare Palladium des Staates und des einzelnen Bürgers geworden, können die heutigen Tage in mancher Beziehung als bessere, aber noch nicht als gute bezeichnet werden.

Fast scheint es, als wolle Preussen die Worte des alten Weisen zur Unwahrheit machen. Die Tage von 1812 und die unmittelbar darauf folgende Zeit waren besser. Aber es kehrten nur zu bald die schlimmeren Tage ein und man beruft sich noch heute vergebens auf jene, wie mannigfache spätere Erfahrungen lehrten, nur im Drange der Umstände gegebene Verheissung. Zwar gewährleistet der 12. Artikel der Verfassungsurkunde „den Genuss der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte, unabhängig vom Glaubensbekenntnisse,“ allein die in der ersten Kammer im Jahre 1852 abgegebene Erklärung des Ministers der geistlichen Angelegenheiten hinsichtlich der Berufung von Juden zu Lehrämtern: „die Praxis ist seit den veränderten Bestimmungen der Gesetzgebung nicht in erheblicher Weise von der Praxis abgewichen, die vor diesen Bestimmungen bestanden hat,“ ist noch heute massgebend und hat eine neue Illustration erhalten durch die berüchtigte Erklärung des Ministers v. Bethman-Hollweg,

Atheismus und Judenthum seien gleich unduldsam, und wie der Atheist, so könne auch der Jude nicht zum Lehrer an Gymnasien oder Realschulen berufen werden. Dass noch im vorigen Sommer einem Juden die Habilitirung als Docent an der Universität zu Königsberg verweigert wurde, zeigt, mit welcher Beharrlichkeit an jener „Praxis" festgehalten werde und auf welcher Seite die Intoleranz zu suchen sei; wie stehet Preussen, das, nach dem vom Ministertische ausgesprochenen Grundsatze, einen Juden an einer confessionell gegründeten Universität nicht anstellen will, hinter Oesterreich zurück! — Auch die incrustirten Ueberbleibsel des Eides more judaico sehen vergebens der Ablösung entgegen: bei dem gegenwärtigen Zerwürfniss im Innern Preussens scheint es überhaupt zur Unzeit, den Wunsch um Abhülfe auszusprechen.

In der Mehrzahl der deutschen Mittel- und Kleinstaaten sind die Tage besser geworden; aber als gute sind sie nur hier und dort zu bezeichnen. Das liberale Baden hat im Jahre 1861 durch die Gewährung der bis dahin den Juden nicht gestatteten Freizügigkeit deren Gleichstellung ausgesprochen. Aber man scheint noch immer mit einiger Zaghaftigkeit an die unumwundene consequente Durchführung zu gehen. Das Studium der Theologie befreit in Baden von der Militärpflicht; da nun Baden die jüdische Confession als solche durch den seit Jahren eingesetzten jüd. Oberrath anerkennt, so müsste es in Consequenz des Princips auch jüdische Studirende der Theologie, gleich Oesterreich und Hannover, frei von der Militärpflicht erklären: und Baden bleibt hierin zurück!

Sachsen hat seit mehreren Jahren die Gleichberechtigung der Juden ausgesprochen; aber es hat ein beschränkendes, den Willen der Ortsgemeinde als massgebend voranstellendes Heimatsgesetz; die Freizügigkeit der Juden ist nun zwar nicht durch das Gesetz, aber in der Wirklichkeit beschränkt, und also ihre Gleichstellung und hierdurch die Verfassung selbst beeinträchtigt. Ueberhaupt können in Deutschland Heimatsgesetz und freie, jedem Einwohner gleiches Recht zusichernde Verfassung nicht nebeneinander bestehen. Man will zwar im

Heimatsgesetz ein Stück Selfgovernment erblicken und weiset auf England hin; allein in England war schon lange die Verfassung in Fleisch und Blut übergegangen, bevor die Municipalselbstständigkeit zur vollständigen Ausbildung gelangte; das Selfgovernment beanspruchte daher nie der Verfassung hindernd in den Weg zu treten: in England ist es ein Unerhörtes, einem Engländer, und selbst einem Fremden, die Niederlassung auf Grund des Municipalrechts zu verweigern. Die deutschen Staaten kennen erst seit einigen Jahren mehr oder minder freie Constitutionen, das Beengende und Engherzige der früheren Staatsformen ist noch nicht verwischt und wird besonders von den Bewohnern kleiner Städte mit Liebe gehegt. Wo in Deutschland Heimatsgesetze, ist der Geist der Verfassung gebunden, unfrei!

Erfreuliches hat das Ende des Jahres aus Würtemberg gebracht; hier scheinen die Tage nicht nur besser, sondern gut geworden zu sein. Durch ein den Kammern vorgelegtes und von ihnen angenommenes Gesetz ist die vollständige Gleichstellung der Juden ausgesprochen, Unbeschränkte Niederlassung, allgemeine Armenversorgung u. s. w.; auch wurden aus dem Gesetzbuche die letzten Ueberreste des Eides more judaico getilgt.

In die Reihe liberaler Staaten ist endlich auch Holstein getreten, das in dem beendigten Jahre die, wenn auch nicht ganz vollständige Gleichstellung der Juden verkündet hat. Holstein hat eine grosse Sühne zu entrichten: der Anblick mancher geistig und materiell verkümmerten jüdischen Gemeinde, wie er sich dem Unterzeichneten bei einem mehrwöchentlichen Aufenthalte in diesem Lande darbot, erfüllt mit Trauer über das von den Ständen Holsteins begangene schwere Unrecht. Erwägt man nun, dass nur auf Anregung und ernstliches Drängen von Kopenhagen aus die Emancipation in's Leben trat und mancher Landstand sich bis zur letzten Stunde feindselig gegen ihr Zustandekommen bewies, so wird zwar der Unwille über Dänemarks übermüthiges Gebahren Deutschland gegenüber nicht vermindert und die Ueberzeugung nicht abgeschwächt werden, Deutschland muss für sein,

durch die angedrohte Einverleibung einer deutschen Provinz in fremdes Gebiet tief verletztes Recht und schwer gekränkte Ehre mit aller Kraft einstehen, aber es muss mehr dieses Motiv, als die Devise „Der verlassene Bruderstamm," vorangestellt werden. Dem „Bruderstamm" drohet vielleicht grössere Verlassenheit unter seinem mit Junkerthum stark durchwürzten Ständestaate; Zeuge, was diese Stände gegen Mitmenschen, gegen Juden ausführten, denen nicht nur jede freiere Bewegung, sondern an manchen Orten selbst das Anheirathen ausser ihrem Dorfe untersagt war; Zeuge die langjährige Stagnation und dass der Anstoss zu jeder liberalen Bewegung von Dänemark aus kommen musste; Zeuge endlich Mecklenburg, wo ein „Bruderstamm" unter seinen Ständen in wirklicher „Verlassenheit" seufzt, einem Bruderstamme täglich engere Fesseln der Leibeigenschaft geschmiedet werden!

Wir richten nun den Blick über Deutschlands Grenzen hinaus. Frankreich erfreuet sich einer Errungenschaft, die kein Dynastien- und Systemwechsel ihm zu rauben vermag: der Staat kennt nur den Bürger, nicht die Confession; dieser Satz bildet das politische Glaubensbekenntniss des Franzosen. Der Jude verschwindet also vor dem Bürger, dem speciellen politischen Bericht ist der Boden entzogen. Es wurde daher auch in der vorjährigen Ueberschau der Besuch des Kaisers der Franzosen bei dem Baron Rothschild zu Ferrières nicht hervorgehoben: dieses war eine dem Bürger, nicht dem Juden gewordene Auszeichnung. Um so freudiger gedenken wir des Contrecoup, den Baron Rothschild manchen spöttischen Bemerkungen entgegengesetzt, die in diesem Besuche den Juden und den Kaiser einander gegenüberstellten. In demselben Schlosse, das den Kaiser aufgenommen, errichtete Rothschild seinem Gotte ein Bethaus und weihete es mit der Ermahnung an seine Söhne ein, diesem Gott stets treu zu bleiben. Der Jude erkennt einen höheren als den irdischen Herrscher; der Bürger fühlt sich geehrt durch den Besuch des Kaisers, bei dem Juden ziehet der Gott der Ewigkeiten ein. — Einen vorübergehend unangenehmen Eindruck hat eine in Frankreich erschienene Schrift ge-

macht. Die französische Literatur befasst sich selten mit Juden und Judenthum; kommen mitunter in mancher kirchlichen Schrift plumpe Ausfälle vor, so richten sie sich selbst und gehen spurlos vorüber. Der Akademiker Ernest Renan hat im vorigen Jahre eine Schrift „Vie de Jésus“ veröffentlicht, die nachtheilige Folgen befürchten liess. Der Verfasser stellt den Stifter der christlichen Religion als „ein in einem beschränkten Gedankenkreise sich bewegenden Idealisten,“ und sein Leben als „romantische Idylle“ dar; er spricht dem „zart- und tieffühlenden Schwärmer“ die Originalität seiner Lehren ab, diese hat er bei den jüdischen Lehrern vorgefunden, seine Göttlichkeit liegt in seinem tiefen Gefühle. Erschrocken über den Eindruck, den diese Darstellung auf viele Katholiken machen müsse, sucht Renan sie durch Anhäufung der ungerechtesten Anschuldigungen gegen das jüdische Volk mit sich auszusöhnen und mindestens von der Seite des Judenhasses sich als echt Gläubigen zu zeigen. Manche seiner Aussagen widerlegen sich von selbst, so wenn er (S. 60 der 2ten Ausgabe) den Juden Härte, Selbstsucht, Grausamkeit u. s. w. vorwirft: die geringste Bekanntschaft mit dem Juden sagt, dass gerade die Gegensätze von Härte und Grausamkeit ihn charakterisiren. Nicht wenig entstellt oder aus dem Zusammenhang gerissen sind mehrere beigebrachte Citate aus jüdischen Schriften; der Kenner nimmt auf den ersten Anblick das Unzutreffende wahr. Aber der „religiöse Roman“ ist in Tausenden von Exemplaren verbreitet, auch scheint es dem Verfasser nicht auf Gründlichkeit angekommen zu sein, er wollte dem Geschmacke des grossen Publikums schmeicheln. Doch die Tage sind besser geworden; judenfeindliche Schriften fanatisiren nicht mehr (und es darf auch wohl zur Ehre Renan's gesagt werden, dass er solche Zwecke nicht verfolgte, in solchem Sumpfe wälzen sich nur bornirte Priester, wie Sebastian Brunner, oder feile Ueberläufer, wie Bruno Bauer), sie fordern im Gegentheile wahrhaft Gebildete zur Ehrenrettung heraus. Das Jahr hat hier eine schöne Seite verzeichnet. Ernest Havet, Professor an der Sorbonne, besprach in der Révue des

deux Mondes die Schrift Renan's mit vieler Anerkennung, und schliesst (ersten August): „Zum Schlusse erbitte ich Gnade für die Juden, und noch mehr als Gnade. Wenn man aus Jesus ein Wesen macht, das Gott gleicht, so wird auch der Mord Jesu etwas haben, was man ehemals einen Gottesmord nannte, er wird ein unsühnbares und ewiges Verbrechen. Ich brauche nicht zu sagen, dass die Philosophie Renan's eine solche Lehre zurückweiset; aber seine Phantasie vermag nicht, sich ihr ganz zu entziehen. „Wenn jemals ein Verbrechen," sagt er, „das Verbrechen einer Nation war, so war es der Tod Jesu." Er hat gegen die Juden auffallende Härten. Wenn er sie während der langen und traurigen christlichen Jahrhunderte des Mittelalters unaufhörlich in der Sclaverei, unter dem Hohn, oder unter der Hand des Henkers siehet, sagt er ihnen, dieses ist ihre Schuld, und die Unduldsamkeit ist nicht ein christliches, sondern ein jüdisches Erzeugniss. Er verdammt sie noch schlimmer, als die Verfolgung und die Qualen; er hat folgenden glänzenden aber grausamen Satz geschrieben: „Dieses Nessusgewand des Lächerlichen, welches der Jude, Sohn der Pharisäer, seit achtzehn Jahrhunderten mit sich schleppt, Jesus hat es mit göttlicher Kunst gewebt." Und er scheint, indem er den Juden so ausstaffirt, ihn dieses Kleid bis an das Ende der Welt tragen zu lassen! Er will sogar nicht, dass das Judenthum Jesus gezeugt habe: er ist aus ihm hervorgegangen, sagt er, wie Rousseau aus dem achtzehnten Jahrhundert. Allein wer ist der Undankbare, der nicht dem achtzehnten Jahrhunderte zur Ehre anrechnete, Rousseau erzeugt zu haben? Jerusalem hat Jesus getödtet, wie Athen Sokrates, allein Sokrates bleibt deshalb nicht weniger der Sohn und der Ruhm Athens. Diese grossen Denkmale bleiben ihrem Vaterlande im Tode wie im Leben treu. Jesus hat überdies nicht mit dem jüdischen Geiste gebrochen, sondern der jüdische Geist hat sich in dem Grade erweitert, als er die griechische Weisheit durchdrang und von ihr wieder durchdrungen wurde. Ich halte daher Jesus für einen Juden und glaube nicht, dass ich ihn hierdurch herabsetze. Ein Volk, das immerwährend die Unterdrückung ertragen

hat, ohne je ihr zu unterliegen, ist gross. Die menschliche Natur erhebt sich durch solche Art zu leiden. Diese immer schwere aber auch immer abgeschüttelte Unterdrückung hat den Juden ergebener seinem Gotte, zärtlicher und barmherziger gegen die Seinigen (dieses ist der Ausdruck Tacitus'), strenger gegen sich selbst, unbesiegbarer gegen die Brutalität des Mächtigen, verachtungsvoller gegen die thörichten Freuden der Glücklichen und ihre Laster gemacht... Die Welt war zur Zeit Augustus mit Judenthum geschwängert und schon ganz bereit, Jude zu werden, sie war nur getrennt durch die Schranke der Gesetzesausübungen. Als Paulus diese Schranke durchbrach, war die Welt erobert, und dieses ist, was sich Christenthum nannte: das Judenthum Allen gemeinschaftlich gemacht, um Alle zu gewinnen. Ich kann mich nicht weiter verbreiten und will über das reine Judenthum in einem Worte sagen: Die Juden sind es, welche der übrigen Menschheit folgende zwei grosse Tugenden gelehrt: das Märtyrerthum und die Mildthätigkeit. Es bedarf mehr nicht, um die Gehässigkeiten und die Spöttereien eines sinnlosen Haufens niederzuhalten, und diesem ältesten der Völker von der Seite der Weisen eine dauernde und fromme Achtung zu sichern."

Wir verlassen mit Befriedigung Frankreich und wenden uns nach der Schweiz. Diese „Republik" keucht noch unter den beengenden Ketten fanatischer Unduldsamkeit. Erleuchtete Bürger fühlen den Widerspruch zwischen dieser Sclaverei und der von der Schweiz zur Devise erhobenen Freiheit, und suchen ihn nach Kräften auszugleichen. Der Sieg des Guten erzeugt sich nur allmälig, und einen solchen Sieg haben die liberalen Staatsmänner der Schweiz im vorigen Sommer herbeigeführt. Im Canton Aargau wurde nach heissem Kampf die vollständige Emancipation der Juden ausgesprochen. In anderen Cantonen, wie Thurgau, Basellandschaft, Freiburg, Zug, ist die Benennung Jude wie ehedem verpönt, und solcher Unduldsamkeit hat die Schweiz es zuzuschreiben, dass, wie früher die Vereinigten Staaten Nordamerika's, in letzter Zeit die Niederlande den Handelsvertrag mit

der Schweiz zurückwiesen, weil die diesseitigen jüdischen Staatsbewohner in der Schweiz nicht als gleichberechtigt anerkannt wurden. In den Niederlanden lebt trotz der monarchischen Verfassung der alte republikanische Geist, in der Schweiz ist trotz des republikanischen Anstriches die Freiheit verkümmert! Doch mag noch angeführt werden, dass in Genf die Juden völlig emancipirt, in Zürich dieses Jahr ein Jude zum Rector der Universität ernannt wurde.

Dass im Königreiche Italien den Juden die Tage besser geworden, erzählt jeder von daher kommende Bericht. Eine traurige Ausnahme macht Rom. Der religiösen Controverse fern, muss dieses constatirt werden; an dem Mittelpunkt der Vertretung des christlichen Glaubens herrscht ein der von ihm verkündeten Liebe diametral entgegengesetzter Geist. Auch das vergangene Jahr hat eine Mortarageschichte gebracht; und gehet die Menschheit zu Gericht mit dem an den zu Rom ansässigen Juden geübten System der Verhöhnung und der schmählichsten Unterdrückung, welches Urtheil fällt sie über diese Vertretung und Ausübung der Liebe!

Der Bericht über Russland kann bei dem zerrütteten Zustande, in welchem sich die am meisten von Juden bevölkerte Provinz befindet, nur düster lauten. Es kann gegenwärtig nicht nach einem gesetzlichen Zustande der Juden Polens gefragt werden: das Land ist ausser Gesetz erklärt. Die russische Regierung beansprucht die Anhänglichkeit der jüdischen Bewohner, sie hat in den letzten Jahren ihre Lage verbessert; die Polen rufen sie als Nationale zu den Fahnen und sind voll der glänzendsten Verheissungen für die Zukunft. Aber die wohlwollende Gesinnung der Regierung hatte sich bisher mehr auf der Oberfläche gehalten, auch datirte sie von einer zu neuen Aera, als dass die von dem Kaiser Nikolaus geschlagenen langjährigen Wunden schon vernarbt wären und ein vollständiges Vertrauen zu ihr gefasst werden konnte. Haben doch die letzten Vorgänge zu Riga, die auf Befehl des Polizeimeisters erfolgte Ausweisung der Juden aus den Kaffeehäusern, gelehrt, dass die Beamtenwillkürherrschaft noch nicht zu Ende sei und selbst der Wille des edlen

Alexanders nichts gegen sie vermag! — Auf der anderen Seite dürfte auch den Polen eine ausdauernde Anerkennung der Gleichberechtigung der Juden nicht zuzutrauen sein. Der Pole liegt zu den Füssen seiner Dame, Frauen haben die Fäden der Politik in ihrer Hand, und in welchem religiösen Fanatismus, diesem Erbübel der Republik Polen, die polnischen Damen noch heute befangen sind, ist bekannt: auf die Dauer wird die Confession nicht ohne Einfluss auf die inneren politischen Verhältnisse bleiben und es muss eine zur Ausführung gelangte Gleichstellung als eine Utopie betrachtet werden. Das Versprechen ist vielleicht in dem gegenwärtigen Drange der Umstände aufrichtig gemeint, es kann aber nach dem ganzen Charakter der Nation nicht zur Wirklichkeit werden. Von der Gesinnung der Polen gegen die Juden, so nicht politische Noth sie zur Einigung drängt, legte der im Jahre 1846 entschlafene Freistaat Krakau bis zu seiner letzten Stunde Zeugniss ab; die Republik hielt sie mit eiserner Ruthe nieder, zwängte sie unerbittlich in ihr Ghetto ein, ein Beispiel, das noch heute Lemberg nachahmenswerth findet! Und dennoch bei vielen jüdischen Polen eine unbegrenzte Hingebung an die nationale Sache, viele junge Männer kämpften in den Reihen der Insurgenten und besiegelten mit ihrem Blute die Treue für ihre Fahne. Welche schlagende Widerlegung des in dem Munde der Gegner so beliebten Schlagwortes: der Jude kenne kein Vaterland! Ist ihrem Gedächtnisse die Aufopferungsfähigkeit der Juden in den deutschen Befreiungskriegen entschwunden, so ruft ihnen die Gegenwart laut zu, der Jude hängt mit der eifrigsten Glut an dem Lande seiner Geburtsstätte, auch wenn es ihm nicht Vaterland ist, ihn nicht als ebenbürtigen Sohn anerkennt. Und zeigt dieses etwa nur Polen als Ausnahme? Auch Ungarn erzählt von solcher fast unerklärlichen Vaterlandsliebe. Der stolze Magyar hat dem Juden noch nicht die Gleichberechtigung zugestanden, der Führer der Liberalen, Déak, hat sich in auffallender Weise in neuester Zeit gegen sie ausgesprochen, auch ist, seitdem Oesterreich nicht mehr unumschränkt in Ungarn herrscht, manches in den Verhältnissen der

Juden in ein schlimmeres Stadium getreten, und dennoch ist der Jude von brennender Vaterlandsliebe beseelt, ist ihm die magyarische Sprache Umgangs- und Unterrichtssprache, gehet er im Vaterland auf!

Die Nachrichten über die allgemeinen Zustände der Türkei lauten so verschieden, dass sich schwer ein klares Bild aus ihnen gewinnen lässt. Dieses ist jedoch aus den divergirendsten Schilderungen zu constatiren, der Sultan und die höchsten Würdenträger wünschen den Hat von Gulhane zur Wahrheit zu machen. Die durch einen Firman von Constantinopel ergangene und zu Jerusalem in feierlicher Weise stattgefundene Ernennung eines geistlichen jüdischen Oberhauptes für Palästina, legt hierfür einen neuen Beweis ab. Die Juden des heiligen Landes haben nun gleich den anderen daselbst lebenden Confessionen einen vom Staate anerkannten Patriarchen. — Betrübend ist, dass, je humaner die türkische Regierung, um so fanatischer die früher unter ihrem Scepter lebenden Donauvölker: sie beflecken die junge Freiheit mit Judenverfolgungen und rufen die alte traurige Erfahrung wach, das Christenthum, so es nicht von dem Lichte der Wissenschaft beleuchtet ist, ist in That und Ausführung weit fanatischer als der Mohamedanismus. — Einen Anlauf zum Besseren scheinen die jonischen Inseln zu nehmen, die, so eine Annexion an Griechenland zu Stande kommt, *den* Juden Gleichberechtigung verheissen.

Spanien duldet nicht Juden, aber es sucht nichtsdestoweniger Opfer für seinen Fanatismus; die Weise, in welcher der spanische Gesandte zu Tanger Geständnisse von Juden durch ausgesuchte Foltern erpressen und sie hierauf hinrichten liess, erinnert an die blutigsten Tage Spaniens; es wird vergebens von einer Wiedergeburt gefabelt. Marocco ist menschlicher geworden, Albert Cohn hat durch seine vor zwei Jahren mit vielen Opfern unternommene Reise die maurische Regierung milder gestimmt; Spanien wirft sich nun zum fanatischen, blutgierigen Lehrmeister auf, übt Grausamkeiten, wie sie Marocco nicht kannte. Aber die Tage sind besser geworden: die Juden sind nicht ohne Annehmer. Der edle Moses

Montefiore hat trotz seines hohen Alters sich aufgemacht und sich unter dem Schutze Englands, trotz der ungünstigen Jahreszeit, nach Madrid begeben. Wird die spanische Regierung diesem beredten Vertreter widerstehen können, wird nicht die Scheu vor der Oeffentlichkeit sie zwingen, jenen Barbareien Einhalt zu thun und die beleidigte Menschheit durch die Abberufung des Gesandten zu sühnen?

Wenden wir nun unser Auge nach innen. „Die früheren Tage waren besser," so rufen Viele bei dem Anblicke der religiösen Zustände der Gegenwart. Die früheren Tage, wo Religion der Lebensäther, welchen das Kind bei seinem Entstehen einathmete, Religion der ausschliessliche Gedanke von der Wiege an bis zum Grabe, Religion das Familienband und der Schutzengel des Hauses. Sie war der treue Begleiter durch das Leben, durchdrang alle Handlungen und zu ihr wurde jede Thätigkeit zurückbezogen; der Israelit fand in der religiösen Ausübung seine höchste Wonne und brachte ihr freudig die grössten Opfer, er kannte sogar nicht die Benennung Opfer, die Religion war ihm ein Naturwüchsiges, in ihr und dem von ihr Vorgeschriebenen war sein ganzes Wesen aufgegangen. Diese Innerlichkeit des Glaubens ist unseren Tagen fremd, an ihre Stelle ist Gleichgültigkeit und Nichtbeachtung des Glaubens, materielle Knechtschaft und blindes Schmiegen an die Zeit getreten, und es drohet uns der Glaube ganz abhanden zu kommen. — Und dennoch sind unsere Tage, so wir sie nach ihrer Grundbedingung würdigen, nicht schlimmer als die früheren. Wenn der Weise die früheren Tage nicht besser genannt wissen will, so hat er wohl nicht übersehen, dass die Zeit der Kindheit als die glücklichste betrachtet wird; aber es ist die Bestimmung des Menschen, dass die Psyche sich entwickele und das Gehäuse der Unschuld durchbreche, das Böse soll an ihn herannahen und er soll forschen und prüfen und sich selbst bestimmen. Der naive Glaube beglückt, aber der Glaube kann nicht immer naiv

bleiben: mit dem Eintritte in grössere Lebenskreise und den erweiterten gesellschaftlichen Verhältnissen, mit dem Fortschritte der Wissenschaft und ihren allenthalben sich ausprägenden Resultaten ist der naive Glaube bedrohet; und wenn Entwickelung in und durch das Leben, wenn Forschen und Wissen die Vervollkommnung des Menschen bedingen, so muss wie dem vorgerückten Menschen das Naive der Kindheit, dem in weiteren Kreisen sich Bewegenden das Naive des Glaubens abgehen. Aber das Innerliche, das Begeisternde und Belebende des Glaubens soll für immer verbleiben. Und da wollen wir unsere Zeit nicht unterschätzen: sie ist, da sie im Mannesalter, nicht durchwärmt und durchglühet wie die ehemalige, und dennoch, betrachten wir manche früheren Tage, so sind die heutigen besser. Als nach der langen Finsterniss pedantischer Kathedergelehrsamkeit die Strahlen des freieren Forschens sich über die Geister ergossen, blieben auch die Juden nicht von ihnen unberührt: Mendelssohn hatte den Weg angebahnt, seine Schule ihn weiter betreten. Aber der Meister hatte in frommer Absicht einen verunglückten Ausgleich zwischen Glauben und Forschen versucht, seine Nachtreter würdigten in ekelerregender Frivolität weder Forschung noch Glauben. Mendelssohn, in der Wolf'schen Schule grossgezogen, war mit seinem Beweise für das Dasein Gottes schlagfertig zur Hand, es bedurfte nach seiner Ansicht nicht des geoffenbarten Glaubens, um es zu lehren, die Offenbarung hatte nur die Mittheilung des Ceremonialgesetzes zum Ziele. Da war nun das Beseligende und Erhebende des Glaubens, Was das begeisterndste Hochgefühl erweckt und den Beweis für das Unmittelbare seiner Göttlichkeit an die Hand gibt, mit einem Schlage beseitigt, und die Verbindlichkeit für das Ceremonialgesetz nur im historischen Glauben gefunden. Seine Nachbeter, die, blind auf die Worte des Lehrers schwörend, ihn weder an Tiefe erreichten noch von seiner Frömmigkeit beseelt waren, nahmen im Judenthum nichts als ein Conglomerat von sich überlebten, keine Verbindlichkeit mehr habenden Ceremonialgesetzen wahr. Ein flaches, verwässertes Raisonnement über Gottes Eigen-

schaften war ihnen Theologie, und nicht minder seichte zerfahrene Sätze aus der Moral Religion; sie standen ganz auf dem Standpunkte des flachen Rationalismus und der Schöngeisterei des vorigen Jahrhunderts. Und diese oberflächlichen Geister hielten sich berufen, unter ihren Glaubensgenossen Aufklärung zu verbreiten und ein Judenthum zu predigen, dem jeder innere Halt, jede positive Grundlage abging. Dass sie ihren Lehrer, der mit der genauesten Sorgfalt das jüdische Gesetz beobachtet, als Heuchler oder Schwachkopf brandmarkten, kümmerte diese, die höchste Verehrung für ihn im Munde führenden und unter seiner Firma das „reine Judenthum" lehrenden Männer nicht; entblödeten sie sich doch nicht, in einem Sendschreiben an den Propst Teller zu erklären, dass, so man ihnen das Bekenntniss einiger Glaubenssätze der christlichen Kirche erlasse, sie bereit seien, zum Christenthume überzutreten! — Dieses waren wahrhaft traurige Tage. Es wurde zwar noch von dem alten Gute, von dem noch tief gewurzelten religiösen Leben gezehrt, doch die Jugend wurde allmälig mit jenen das Judenthum zersetzenden Schriften bekannt, die flachen Aufklärungsversuche fanden gerade durch ihre Flachheit und daher Allgemeinfasslichkeit Eingang, und bald traten die Folgen hervor. Jene Apostel des Heils ernteten die Früchte ihrer Bestrebungen in ihren Familien, sie hatten die Freude, ihre Kinder im Schosse des Christenthums zu erblicken; und wie tiefgekränkt schauet der Geist Mosis Mendelssohns auf seine Nachkommen herab, von denen kaum der eine oder der andere mehr dem Judenthum angehört. Und wie tief verletzt fühlt sich jeder ernste Leser bei dem frivolen Spiele, das in manchem erhaltenen Briefwechsel aus jener Zeit mit dem Judenthume getrieben wird, wie schmerzlich wird jeder moralische Halt bei jenen Koryphäen vermisst, die nur Moralität im Munde führten! — Dass man auf der anderen Seite stillschweigend jeden Spott über den Glauben ergehen liess, dass man der Oberflächlichkeit kein ernstes Wort entgegensetzte, wurde als Schwäche angesehen, als Geständniss, man habe nichts zur Vertheidigung anzuführen; und so hielt sich Jeder-

mann berechtigt, über Religion und deren Vertreter wegzusehen, zählte sich jeder nur etwas von der Literatur Beleckte zu der Reihe der Aufklärer und Aufgeklärten. Den damals noch schwer auf dem Juden lastenden äusseren Druck vermochten diese Erleuchteten, denen jede Glaubenskraft abging, nur schwer zu ertragen, und wenn manchen Pietät gegen Eltern oder Gewohnheit zurückhielt, so fand er in dem von dem anmassenden Schwätzer David Friedländer und Consorten entworfenen Katechismus, „die Pflicht, das Wohl der Nachkommen zu fördern" als Fundamentalglaubenslehre vor, und es wurden die zarten Kinder, um ihnen den einstigen Kampf zu ersparen, der Kirche übergeben, auch vermeinten zärtliche Väter und romantische Mütter, der Liebe ihrer Kinder oder ihrer sonstigen Beförderung nicht im Wege stehen zu dürfen. Und nicht weniger als die häufigen Uebertritte war die innere Hohlheit, der in vielen sich äusserlich zum Judenthume Zählenden wahrzunehmende Mangel an Achtung vor dem Glauben, entmuthigend und erfüllte den tiefer Blickenden mit wahrer Trauer.

Die heutigen Tage sind besser. Die Vertreter des Glaubens standen zu jener Zeit an religiöser Tiefe wie an sittlicher Würde hoch über Jenen, die Spott und Hohn über sie ausgossen, aber sie hatten eine Bundesgenossin nicht herbeigerufen, deren zwar der Glaube nicht zur Documentirung seiner Göttlichkeit bedarf, die ihm aber unentbehrlich ist, um blöde Augen für sein Licht empfänglich zu machen, um seine Lehren in fasslicher Weise zu verbreiten, um endlich an ihrer Hand selbst in den Glauben tiefer einzudringen und ihn in seiner Reinheit zu erfassen. Die Wissenschaft hatte bei den Lehrern jener Tage nur geringe Beachtung gefunden; die durch den lange anhaltenden Druck herbeigeführte Isolirtheit hatte die Wissenschaft verdrängt, der Anbau, den sie durch Maimonides und die ihm befreundeten Schulen gefunden, war fast bis auf die letzten Spuren verwischt. Und so gebrachen die Waffen, die jene Angriffe entkräfteten: man hatte eine lebendige Ueberzeugung und sah mit Recht von ihrer Höhe mit Verachtung auf die Angreifenden,

aber es fehlte an wissenschaftlicher Begabung, diese Ueberzeugung in Worte umzuprägen, sie allgemein verständlich und Jedermann zugänglich zu machen. Ein neues Geschlecht wuchs heran, das die durch den Mangel an Wissenschaft entstandene Lücke auszufüllen bestrebt war. Und war es auch nicht von Fehltritten frei, missglückte von mancher Seite der Versuch, Glauben und Wissenschaft miteinander zu verbinden, und wurde in einer der früheren Zeit entgegengesetzten Richtung der Glaube zurückgedrängt, so wurde das Streben Jener, die mit Glaubenswärme und entsprechender Glaubenskenntniss an die hohe Aufgabe gegangen waren, mit Erfolg gekrönt. Auch war man aus dem jeden Uebergang unvermeidlich begleitenden Taumel erwacht; es hatte sich allgemein die Ueberzeugung verbreitet, das Jahrtausende der Leiden überdauernde Judenthum habe einen tiefen göttlichen Inhalt, der durch allgemeine Moralphrasen nicht erschöpft werden kann. Im Juden lebt überhaupt, wie er auch durch Umstände vom richtigen Wege abgeführt werde, ein durch das Bewusstsein der göttlichen Wahrheiten seines Glaubens wachgehaltener, das Religiöse conservirender Sinn, den er, mitunter sich dessen nicht klar bewusst, bei vielen Gelegenheiten manifestirt. Und hieraus erklärt auch die Erscheinung, dass er sich von jenen Männern abwendet, die auf Kosten des Glaubens eine Verbindung mit der Wissenschaft zu Stande bringen wollen, und in ihnen nimmer die Vertreter des Glaubens zu erkennen vermag.

Unsere Tage zeigen eine weitverbreitete Achtung vor dem Glauben, sie zeigen die Liebe zum Judenthum in den Gemüthern wieder erwacht, man sucht seine aufrichtigen Vertreter, denen nun die Bahn geöffnet ist, seine Lehren zu verbreiten und die Jugend für sie empfänglich zu machen. Es ist eine trübe Zeit vorangegangen; das Judenthum hat wieder seine göttliche Kraft bewährt: unsere Tage sind besser als die früheren.

Frankel.

Mose Almosnino.

Eine Skizze.

Die untergehende Sonne eines hellen Tages lässt noch einige Zeit ihre Lichtstrahlen zurück; eine untergehende glänzende Geschichtsperiode lässt nicht minder Lichtspuren zurück, die, wie getrübt und gebrochen auch immer, angenehm gegen das einbrechende Dunkel abstechen. Die Leistungen der spanischen Juden (oder richtiger der sephardischen, die portugiesischen mit einbegriffen) im ersten Jahrhunderte nach ihrer thränenreichen Verbannung bilden gewissermassen die verglimmenden, mit der Nacht ringenden Strahlen einer lichtreichen Zeit und bieten auch in ihrer Gebrochenheit und Unvollkommenheit einiges Interesse, wenigstens mehr Interesse als die Leistungen ihrer zeitgenössischen, seit so langer Zeit verkümmerten deutschen Stammbrüder. Jemehr die literarischen Schätze der Sephardim an's Licht treten — Dank den Schatzgräbern in den Bibliotheken — und je tiefer der forschende Sinn in sie eindringt, desto mehr wird ihr hoher Werth und die Begabtheit ihrer Erzeuger erkannt. Der in der pyrenäischen Halbinsel angesiedelte Bruchtheil der Judenheit hat unendlich mehr geleistet als die Uebrigen auf dem Erdrunde. Er hat sämmtliche Wissensfächer ausgebildet und zu einer gewissen Vollkommenheit gebracht. Was haben sich die Karäer abgemüht, die Erscheinungen der hebräischen Sprache zu erforschen! Ihre hebräisch-grammatischen Arbeiten erweisen sich als stümperhafte, kindische Versuche neben der grossartigen Leistung von Chajug', Ibn-G'anach und Ibn-Esra auf diesem Gebiete. Sie allein haben die Formenmannigfaltigkeit und den Bau der heiligen Sprache so tief erkannt, dass die rationelle Grammatik der Gegenwart nur wenig zu deren Beobachtungen und Forschungen hinzuzufügen hat. Wie jämmerlich erscheint die Reimerei der asiatischen, deutschen und französischen Juden neben den glänzenden poetischen Schöpfungen der spanischen Juden! Sie erst haben eine echte neuhebräische Poesie zu Tage gefördert. Dunasch ben-Labrat erfand für sie ein Versmass, das, wie sehr es auch Anfangs angefochten wurde, sich doch allmälig Bahn gebrochen und sich verallgemeinert hat. Gebirol verlieh der neuhebräischen Poesie Tiefe und Formenmannigfaltigkeit, Jehuda Ha-

lewi zauberte ihr Anmuth und süssen Schmelz an, Ibn-Esra und Charisi gaben ihr einen humoristischen Zug mit. Die jüdischen Mutaziliten, Saadia mit einbegriffen, tappten im Dunkeln herum, um eine jüdische Religionsphilosophie anzubauen; erst Jehuda Halewi, Maimuni und andere jüdische Denker spanischer Abkunft haben den tiefen Gedankengehalt des Judenthums wenn auch nicht vollständig erschöpft, aber ihn doch ahnen lassen. Es kann gegenwärtig als ausgemacht gelten, dass die sogenannte christliche Philosophie des Mittelalters (von welcher die romantische Reaction so viel Wesens gemacht hat) mehr von Gebirol und Maimuni, als von Abricenna und Averroes beherrscht war. Für das christliche Europa waren die spanischen Juden als Uebersetzer, Erklärer oder Originaldenker in der Metaphysik grösstentheils Tonangeber.

Mit der Philosophie hing ein Fach zusammen, welches gewissermassen ihre praktische Anwendung war, die Kanzelberedsamkeit, und auch diese wurde grösstentheils von Juden spanischer Abkunft gepflegt, ausgebildet und zu einer Kunst erhoben. Nur im jüdisch-spanischen Kreise, wo auf Form und Sprache Gewicht gelegt wurde, konnten Predigten im wahren Sinne des Wortes zu Stande kommen; was aus anderen Kreisen dafür ausgegeben wird, verdient diesen Namen nicht, sondern war weiter nichts, als eine formlose Derascha, von Halacha und Agada gemischt, ohne Spur von Rhetorik und mit vollständiger Nichtachtung der Form. Die Juden anderer Länder waren nicht in der Lage, auf das schöne Wort und die abgerundete Form Werth zu legen. Die spanischen Predigten dagegen haben einen ganz anderen Schnitt. Das, was die Denker als wahr und beherzigenswerth gefunden hatten, das suchten die Prediger dem Volke zugänglich und eindringlich zu machen. Man könnte die jüdisch-spanische Predigt die popularisirte Religionsphilosophie nennen. Grösstentheils waren die Prediger zugleich Philosophen, wenigstens gründliche Kenner der Philosophie, Uebersetzer und Erklärer metaphysischer Schriften. Ich erinnere nur an Jakob Anatoli (der als Schwiegersohn eines Tibboniden mit dem spanischen Kreise zusammenhing), ferner an Joseph Albo, Joseph Ibn-Schem-Tob, seinen Sohn Schem-Tob II., Abraham Bibago und andere. Oefter haben die Prediger das Mass über-

schritten und statt den tiefen Gehalt des Judenthums auseinanderzusetzen, sich in scholastischen Formeln ergangen, und wurden dafür hart getadelt (vgl. meine Geschichte Bd. VIII, Note 4, III). Diesen Erzeugnissen des jüdisch-mittelalterlichen Geistes ist bisher noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden, obwohl sie ein sehr kräftiges Mittel zur Verbreitung von Kenntnissen und Ideen, und auch zur Erhaltung und Befestigung der Religion in den Gemüthern waren, und selbst in ihrer für unseren Geschmack unangemessenen Haltung beachtenswerth erscheinen. Man darf es ohne weiteres aussprechen, dass die Kanzelberedsamkeit unter den Juden Spaniens in ihrer Heimat und in den Ländern ihres Exils die Verbreiterin der Bildung war.

Als einer der gefeiertesten Kanzelredner, ja als Muster für dieselben, galt mehrere Jahrhunderte hindurch und gilt noch bei Manchen heutigen Tages als solcher Mose Almosnino. Er bildet so recht den letzten Reflex der jüdisch-spanischen Glanzzeit, der aber selbst in seinem Verblassen vortheilhaft absticht gegen das Grau in Grau z. B. zur selben Zeit in Deutschland und Polen im Zeitalter des Jakob Pollak, R. Schachna, des Salomo Lurja und des Mose Isserles. Mose Almosnino war der letzte Vertreter der Wissenschaft im Orient, und es ist eine interessante Erscheinung, dass der Sohn des Joseph Jaabez, des fanatischen Verächters der Wissenschaft, die meisten Almosninischen Schriften edirt hat. Freilich haben bei ihm die Wissenschaften durchaus keinen Selbstzweck, er beraubte sie vielmehr aller Selbstständigkeit und nahm sie in den Dienst der Theologie. Aber es bleibt darum doch nicht minder beachtenswerth, dass er die Philosophie und die Philosophen nicht verketzerte und von Maimuni und Ibn-Esra mit Verehrung sprach, zu einer Zeit, wo Salomo Lurja es an Mose Isserles scharf rügte, dass er Aristoteles auch nur vorübergehend erwähnte, und der letztere sich dafür entschuldigen musste. Diesen grellen Abstand muss man in's Auge fassen, um Almosnino's literarische Thätigkeit zu würdigen. Seine Biographie und literarischen Leistungen liefern auch einen wesentlichen Beitrag zur Kenntniss der jüdischen Geschichte im sechszehnten Jahrhundert, und damit dürfte diese Monographie sich ihre Berechtigung vindicirt haben.

Mose b. Baruch Almosnino (geb. um 1500, gest. um 1580[1]) stammte aus einer Familie, welche ihr jüdisches Bekenntniss auf dem Scheiterhaufen besiegelt hat. Seine Urgrossväter von mütterlicher Seite, Don Abraham Almosnino und Don Abraham Conombrial, erlitten beide auf der pyrenäischen Halbinsel den Feuertod[2]). Seine Eltern gehörten zu den Gehetzten,

---

[1]) M. Almosnino's Geburtsjahr lässt sich nur annähernd bestimmen. De Rossi in seinem Dizzionario storico (s. v.) und nach ihm Zunz und Andere lassen ihn zwar 1523 geboren werden. Das beruht aber auf einem Missverständniss. De Rossi hielt nämlich Almosnino's astronomisches Werk בית אלהים, angeblich geschrieben 1553, für ein Autograph des Verf. Da nun derselbe angibt, er habe das Werk ungefähr im 30. Jahre geschrieben, הרי אני בעניי ואותי ורוב אמוני כבן ל' שנה, so folgerte man sein Geburtsjahr daraus. Allein sowohl das Datum, als das Autograph sind zweifelhaft. Vgl. Catalog der Bodlejana p. 1770. Gewiss ist es aber, dass Almosnino eine Vorrede zur ersten Constantinopolitaner Edition des apologetischen Werkes נוה שלום von Abraham Schalo, geschrieben hat, und dieses wurde gedruckt 1538 bis Siwan 1539. Alm. müsste also damals noch nicht 16 Jahre alt gewesen sein. Aus der Vorrede geht nicht einmal hervor, dass er damals noch sehr jung war, im Gegentheil zeugt sie von einer gewissen Reife. — Sein Todesjahr ermittelt der Verf. des Bodlejanischen Catalogs aus dem Momente, dass Almosnino's Supercommentar zu Ibn-Esra und Raschi mit einer Polemik gegen Elia Misrachi kurz vor Schebat, 1582 vollendet worden sei, Catalog a. a. O. Indessen ist dagegen zu bemerken, dass sein Sohn bei der Edition der Predigtsammlung im Vorwort bemerkt, dass ihn viele Jahre (ימים רבים) seit dem Tode seines Vaters Ungemach verfolgt hat. Die Edition ist erschienen 1588. Im Jahre 1568 bei der Rückkehr von seiner Sendung aus Constantinopel fühlte er sich bereits alt und schwach. Predigtsammlung Nr. I, p. 12b: כי לא אוכל עוד שאת משא העבודה גם שיבה זרקה בי.

[2]) Almosnino's Predigtsammlung מאמץ כח Nr. 11, p. 97, Trauerrede um den Tod seiner Mutter: שני זקניה (של אמי) קדושי עליון שנשרפו על קדושת השם והם אבי אמה ... דון אברהם אלמושנינו ואבי אביה הקדוש דון אברהם קונומבריאל (l. קונומבריאל, wie Confonte in קורא הדורות, ed. Cassel, p. 40b die Lesart hat). Confonte, der von mütterlicher Seite von der Familie Conombrial stammte, citirt dieselbe Stelle aus dieser Predigt, hat aber שמעון אלמושנינו statt Abraham, und den Zusatz שנשרפו .. בארגון, was sich im Citat nicht findet. Er müsste denn die Nachricht, dass sie den Märtyrertod in Aragonien erlitten haben, aus einer Familientradition gehabt haben. Sonst wäre man geneigt, die Almosnino's aus Catalonien stammen zu lassen. Denn Baruch Almosnino, der Vater, gehörte der catalonischen Gemeinde in Salonichi

welche die bigotte Politik Ferdinand's und Isabella's 1492 aus Aragonien oder Catalonien ausgewiesen hat. Sie liessen sich mit vielen Leidensgenossen nach der schmerzensreichen Wanderung vom äussersten Westen Europa's bis zum äussersten Osten in Salonichi nieder. Die Gemeinde von Salonichi war nach der von Constantinopel durch die zahlreichen sephardischen Emigranten die bedeutendste in der Türkei. Der dichterische Historiker Samuel Usque, der zur selben Zeit lebte, rühmte sie mit lebhaften Farben[3]). Salonichi war der Aufenthalt vieler Männer geworden, welche durch Gelehrsamkeit oder alte Namen eines weitverbreiteten Rufes genossen[4]). Dort lebte Jehuda Benvenisti, Sohn des letzten jüdischen Granden von Castilien, der nicht blos sein Vermögen, sondern auch seine grossartige jüdische Büchersammlung und die in seiner Familie erbliche Grossherzigkeit nach der Türkei mitgebracht hatte; ferner Jakob ben Chabib, der erste durchgreifende Commentator der Agada, Verf. des En Jakob, der Benvenisti's Bibliothek benutzt hat. Später kam auch sein Sohn Levi ben Chabib nach Salonichi, nachdem er die Maske des Christenthums abgeworfen hat. Er führte eine leidenschaftliche Fehde mit Jakob Berab wegen Wiederherstellung der Ordination und einer Art Syhnhedrin. Joseph Peso[5]), welcher nächst Jakob

---

an, wie aus der Leichenrede für denselben hervorgeht. Predigtsammlung Nr. 28, p. 218b: שבח והודאה לכל ק"ק גרוש קאטלאניש על אשר הפליאו לעשות חסד של אמת עם אדוני אבי. כי כבוד גדול עשו לו בחייו ובמותו כל ימי היותו בקהל הגדול הזה. Meistens gruppirten sich die Emigranten derselben spanischen Landschaft zu einer Gemeinde.

[3]) Usque consolacao as tribulacoens de Ysrael, Dialog III, Nr. 34.

[4]) Salomo Athias gibt in der Einl. zu seinem Psalmcomment. ein Verzeichniss der angesehenen Männer, die er auf seinen Reisen kennen gelernt, in Salonichi, Adrianopel, Constantinopel, Brusa, Egypten, Patras, Venedig, Ferrara, Padua, Bologna, Mantua, Ancona, Verona, Rom und Cremona. Dieser Commentar ist geschrieben nach 1539, dem Jahre, in welchem Levi b. Chabib (das. als gestorben angegeben) noch lebte und 1549, dem Druckjahre. Diese Einleitung ist eine sehr wichtige Quelle für die Personalien jener Zeit.

[5]) Imanuel Aboab schreibt diesen Namen Rabi Joseph Peso (in Nomologia p. 300 u. öfter). In den meisten hebräischen Schriften aus jener Zeit lautet der Name dagegen יוסף פאסי, auch in der Edition von dessen Responsen hinter תשובות ר' יעקב בירב. Indessen orthographirt ihn Benjamin Seeb in seinen Responsen Nr. 65: בית דין של

Berab als die grösste talmudische Autorität in der jüdischen Türkei galt und ein Theil der zweigreichen Familie Taytasak wohnte ebenfalls daselbst, und darunter Joseph Taytasak, der Salomo Molcho's messianisch-kabbalistische Schwärmerei unterstützte; ferner Elieser Schimnoni, dessen Name in den zeitgenössischen Responsen oft auftaucht, und noch viele andere von minderem Klange. Die sinnverwirrende Kabbala hatte auch ihre Vertreter in Salonichi. Es gab damals wohl mindestens zehn verschiedene Gemeinden in Salonichi; denn wegen der verschiedenen Gebetriten hielten sich die jüdischen Einwanderer zu ihren Landsleuten, zu deren Synagoge und Gemeindeverbande, wie noch heutigen Tages in Amerika. Neben einer griechischen Urgemeinde bestanden wohl noch vor der Einwanderung der Spanier eine deutsche, italienische, und getrennt von ihr eine apulische und sicilianische Gemeinde. Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien bildete sich eine castilianische, aragonische, catalonische und Lissaboner Gemeinde[6]).

Baruh, Moses Vater, war kein talmudkundiger, aber ein edler, freigebiger Mann, der mit seinem Vermögen Talmudjünger unterstützte[7]). Wegen seines biederen Charakters wurde er in einer leidenschaftlichen Streitsache innerhalb der aragonischen Gemeinde zum Schiedsmann erwählt. Zwei Rabbinen, Isaak Arama und Jehuda Zarfati, waren nämlich in eine so arge Fehde miteinander wegen des Rabbinats über die aragonische Gemeinde gerathen, dass sie in Auflösung begriffen war. Die Führer erwählten daher Baruh Almosnino und einen Deutschen, Menahem ben Joseph, zu Schiedsmännern. In

---

ר' יוסף פיסו, und Joseph Karo in dessen Responsen אבקת רוכל Nro. 18: ר' יוסף פאצו.

[6]) Predigtsammlung, von einer deutschen Gemeinde Nr. 9, einer italien. Nr. 25, apulischen Nr. 10, sicilianischen Nr. 13, castilianischen Nr. 9, aragonischen Nr. 27 und catalonischen Nr. 6, 15, 17, 19, 23, 24, 28. Auch in den zeitgenössischen Responsen werden öfter die verschiedenen Gemeinden Salonichi's namhaft gemacht. Von קהלת לשבואה, Lissaboner Gemeinde, spricht Nr. 205 der Respons. אהלי תם von Tam Ibn-Jachja. Aus einem Responsum des Samuel de Modena (ח"מ Nr. 402) geht hervor, dass die Gemeinde Evora sich zuerst zur Lissaboner gehalten, später aber sich von ihr getrennt hat.

[7]) Predigtsammlung Nr. 28, p. 224.

Folge dessen wurden bei den Rabbinen geistliche Functionen und Ehrenbevorzugung untersagt[8]). Seine Liebe zum Studium hatte Mose Almosnino seiner edlen Mutter zu verdanken, und er konnte es ihr nicht vergessen, dass sie, die er als Ideal aller Frauen verehrte, ihn dem Hange zum Wohlleben, welcher durch den Wohlstand in seinem elterlichen Hause genährt wurde, entzogen und zum Studium angehalten hat[9]).

Ich will nicht durch Vorführen der Lehrer Almosnino's — oder gar, wie es üblich ist, der Lehrer Lehrer — ihm eine grössere Wichtigkeit beilegen, als seine Stellung zur Gesammtgeschichte erfordert. Er wurde, wie damals alle beanlagten Jünglinge, in das Talmudstudium eingeführt, er muss aber mehr Neigung für wissenschaftliche Fächer, namentlich für Astronomie und Ethik, als für den Talmud gehabt haben. Denn wiewohl er später ein Lehrhaus leitete und auch gutachtliche Entscheidungen traf, so war sein schriftstellerischer Eifer nicht dieser Seite zugewendet. Der gestirnte Himmel zog zunächst seinen Blick auf sich, und auch er gab sich der Astronomie, dem Lieblingsstudium vieler spanischen Juden im Mittelalter, hin, „weil diese Wissenschaft die Seele zur Gottheit zu erheben im Stande ist." An Lehrern in der Astronomie fehlte es unter den Juden Salonichi's nicht. Die Aerzte Perachja Kohen und sein Sohn Daniel, ein gewisser Chiskija, und Aaron Afia (Abulafia?) beschäftigten sich damit zu Almosnino's Zeit[10]). Im dreissigsten Lebensjahre verfasste Almosnino einen Commentar zu dem beliebten astronomisch. Werke: De Sphaera von dem englischen Astronomen Johann de Sacro Bosco (13. Jahrhundert) unter dem Titel בית אלהים, und wohl zur selben Zeit übertrug er ein anderes ähnliches Werk des österreichischen Astronomen Georg Purbach (15. Jahrhundert) unter dem Titel שער השמים in's Hebräische. Aaron Afia war ihm dabei behülflich[11]).

---

[8]) Respp. David Ibn Abi-Simra (רדבז) T. III, Nr. 518.

[9]) Predigtsammlung Nr. 11, Anhang.

[10]) Vgl. die Einleitung des Daniel Kohen zur zweiten Edition des שאריח יסף (astron. Kalender-Werk) von Joseph b. Schem-Tob b. Josua Chaj, und zu Vision's Uebersetzung der Zacutaschen Tafeln, Salonichi 1568.

[11]) Vgl. darüber die Bibliographen, beide Werke sind noch hand-

Obwohl den Blick dem Himmel zugekehrt, stolperte Almosnino keineswegs auf der Erde, wie jener griechische Philosoph. Er hatte auch ein scharfes Auge für die Dinge dieser Welt und war nicht jener zugleich glücklichen und unglücklichen Gabe seines Stammes baar, die realen Verhältnisse des Lebens nüchtern zu betrachten und in Rechnung zu bringen. Auch mit Physik beschäftigte er sich und hat einige Bücher der Physik des Averroes, d. h. des Aristoteles mit averroistischer Auslegung, commentirt, und hegte den Gedanken, das ganze Werk zu bearbeiten[12]). Selbst die Höhen der damals ausserordentlich verwickelten, mit scholastischen Formeln verhauenen Metaphysik waren ihm nicht zu steil. Er kannte den ganzen gelehrten Apparat dazu und war im Stande, auch Erläuterungen dazu auszuarbeiten. Nächst Maimuni's More Nebuchim und Ibn-Esra's gelegentlichen philosophischen Impromptu's, war es Abuhamed Alghazali, der mohamedanische Philosoph, welcher der Metaphysik ihre Stelle hinter der Theologie angewiesen, von dem sich Almosnino angezogen fühlte[13]).

---

schriftlich vorhanden. Im Michaelschen Catalog (p. 341) heisst es von letzterem Werke: משה אלמושנינו ... ס' עיון הכוכבים המשרתים לגורגן פרובאניו לעזרת הר' אהרון עפא בהלו נר הלשון הלועזי על ראש המעתיק. Es ist derselbe Aaron, von dem Daniel Kohen (vorhergehende Note) im Vorworte zu den Zacutoschen Tafeln bemerkt: מצאתי את שאהבה נפשי החכם הנעלה אהרון עפיא נרו ואז בחרתי ללמדם פעם שלישית.

[12]) In der Anleitung für seinen Neffen Regimiento de la vida (wovon weiter), worin er die Schriften zur Erlernung der freien Künste (artes liberales), der Grammatik, Rhetorik, Musik, Logik, Mathematik, Naturwissenschaften und Metaphysik bespricht, bemerkt er: Y para leer en la ciencia natural ... no mi paresi que te deves escusar de leer las Fisicas ... Y se el Dio mi deere la vida, non me escusaré de atemar (l. aterminar) de interpretar las Fisicas al modo que tengo hecho los dos libros primeros y el principio del tercero con su glosa tan larga, quanto es menester adonde traygo todo loque los glosadores antiguos como Alexandro y Aben Rosd y Argiropulo y otros muchos glosaron. Diese Stelle (p. 133) gibt einen Begriff von seinem Commentar zur Physik.

[13]) Das. Y para lo que conviene para la ultima ciencia que es la metafisica, lo que entre nuesatros es cursado leer es la de Abuahmed Algazali, la qual si tu quieres (קינירש?) leer, hallaras, que con las notaciones que yo tengo escrito del libro, bastara bien etc. Es ist das von ihm betitelte Werk מגרול עת, Commentar zu Al-

Die Fäden aller Wissenschaften liefen für ihn in einem einzigen Punkte zusammen, in der Ethik. Das sittliche Verhalten des Menschen stand Almosnino unendlich höher als jede Theorie, oder vielmehr, er betrachtete sämmtliche Wissensfächer nur als Stufen, welche zu einem heiligen, sittlichen Leben hinaufführen. Diesem Gegenstande widmete er seinen ganzen Geist. Er verfasste einen Commentar zu Aristoteles Ethica im angehenden Mannesalter (vor 1552)[14]). Almosino's zahlreiche Schriften tragen das ethische Gepräge, aber nicht in trocken abstracter Theorie, sondern mit der ganzen Eindringlichkeit von Ueberzeugungswärme. Die Natur hatte ihm eine ausserordentliche rhetorische Begabung verliehen, er war ein geborener Prediger, und so gestaltete sich jede theoretische Auseinandersetzung unter seiner Hand zu einer Predigt. Er blieb daher auch bei seinen systematischen Abhandlungen nicht bei der Abwickelung des Thema's stehen, sondern flocht stets biblische Verse und agadische Sentenzen ein, die er nach seiner Weise homiletisch auslegte und sie dem Gegenstande anzupassen suchte. Ein Freund, Isaak, hatte von ihm eine Erklärung der Gebetformeln und Bibelverse erbeten, welche für die Zeit vor dem Schlafe in scheinbarer Zusammenhangslosigkeit vorgeschrieben sind. Dieses seinem Inhalte nach dürftige Thema behandelte Almosnino (1546) von höheren theolog. und ethischen Principien aus, und die Erläuterung wuchs zu einem starken Werke[15]) heran, das durchweg das homiletische Gepräge trägt. Almosnino lebte zur Zeit entfernt von Salonichi; ein Erdbeben, wohl verbunden mit dem Ausbruch einer Seuche, wie sie öfter in dieser Gegend herrschte, hatte ihn nach Silistria getrieben. Er fühlte sich, wie er im Vor- und Nachworte bemerkt, bei der Abfassung von

---

ghazali's Makasid Alfalasafa (כונת הפילסופים); de Rossi, Codex 1218. Aus dem eben gegebenen Citat folgt, dass Alm. es vor 1564 ausgearbeitet hat.

[14]) Dieser Commentar zur Ethik unter dem Titel פנימשה trägt in einem Michaelschen Codex Nr. 697 (Ozar Chajim p. 60) das Datum שיח = 1558, aber er citirt es schon in einer Predigt von 1552, Nro. 17 u. öfter.

[15]) Das Werk ist betitelt תפלה למשה, das erste von Almosnino's edirten Werken, gedruckt Salonichi 1563. Vollendet hat er es, wie zum Schlusse angegeben ist, שנת אלפרה = 5006 = 1546.

Missstimmung und ernster Besorgniss gedrückt. Der Arbeit selbst siehet man es nicht an.

Fast alle seine Schriften haben diesen homiletisch-ethisch-philosophischen Typus, die Abhandlungen und die Commentarien. Ein junger Schwestersohn hatte an Almosnino das Verlangen gestellt, für ihn einen ethischen Leitfaden auszuarbeiten, den er sich zur Richtschnur nehmen wollte, um in seiner Unerfahrenheit nicht zu straucheln. Dieser Leitfaden sollte nicht in hebräischer, sondern in spanischer Sprache gehalten sein. Almosnino machte sich an diese Arbeit heran, da die Sittenlehre sein Lebenselement war, erklärte aber, es wäre ihm zwar leichter gewesen, sich dabei der hebräischen Sprache zu bedienen; allein er wolle ihm, dem Sohne seiner geliebten Schwester, auch in diesem Punkte entgegenkommen (vor 1562)[16]). Er stellte in dieser Abhandlung „Regierung des Lebens" (Regimiento de la vida) ein Ideal des Lebens nach ethischen Principien auf. Hervorzuheben ist daran, dass er auch seinen Neffen ermahnt, sich von den Wissenschaften, von der niedrigsten, der Grammatik, bis zur höchsten, der Metaphysik, nicht fernzuhalten, da sie keinesweges dem jüdischen Glauben entgegen seien. Er gab ihm auch die Schriften an, aus denen er sich belehren sollte. Aber unversehens verlässt Almosnino darin den Ton ruhiger Entwickelung und geräth in die homiletische Manier, Bibelverse anzuwenden und Agadapartien auszulegen.

Homiletisch gehalten ist auch seine Abhandlung über die Träume (vor 1564). Er hat sie auf Veranlassung des Don

---

[16]) Regimiento de la vida, hebräischer Titel: הנהגת החיים, edirt zugleich mit der Abhandlung über die Träume: el tratado de los suenos, für Don Joseph Nasi, Constantinopel 1564. In p. 13a daselbst schreibt er, dass er lieber in hebräischer Sprache ausgearbeitet hätte: Y aun que mas facil me fuera escrivirti en nuestra santissima y facundissima lingua, per ser a mi mas familiar, no me quiero escusar del trabajo de escrivir en Romance, como me ruegas lo haga, pues por nuestros pecados son todas nuestras platicas en lingua agena a nos. Y tambien ganaras de camino entender algunos terminos que entendiendolos aviendo de platicar con algunos hombres sabios etc. Wann dieses Buch ausgearbeitet wurde, ist nicht angegeben; Almosnino beruft sich aber bereits darauf in dem im Jahre 1562 verfassten פרקי משה p. 27a.

Joseph Nasi ausgearbeitet, mit dem er bei seiner Anwesenheit in Constantinopel viel verkehrte[17]). Der Kernpunkt der Abhandlung ist, dass es allerdings wahre, die Zukunft entschleiernde Träume gebe, und zwar seien es solche, welche zugleich ihre eigene Deutung angeben. Von dieser Art seien die bedeutungsvollen Träume Josephs in der Bibel gewesen. Alsmosnino führte dabei als Beispiel einen Traum an, den er von Joseph Nasi und seinem Bruder Don Samuel Nasi hatte, worin er zugleich die Deutung träumte, dass derselbe zu einer beneidenswerthen hohen Stellung gelangen und einen weitverbreiteten Ruhm erlangen würde. Dieser Traum hat sich allerdings bis auf den einen Punkt bewährt: Don Joseph werde zahlreiche und glückliche Nachkommenschaft haben. Auch in dieser Abhandlung ergeht sich der Verf. in homiletischen Digressionen. — Von derselben Art war wohl Almosnino's Abhandlung über die Unsterblichkeit, die er ebenfalls in spanischer Sprache für einen zum Judenthum zurückgetretenen Marranen ausgearbeitet hat[18]). Seine Commentarien sind keinesweges Exegese, sachliche Hermeneutik, sondern religiös ethische Homilien.

Er commentirte nämlich den Pentateuch (unter dem Titel ס' תורת משה, wahrscheinlich zu allererst), ferner die Sentenzen der Väter (Pirke Abot, Titel פרקי משה, 1562), die Esther-Rolle (1564), Ruth und Jeremiä Klagelieder (in demselben Jahre), Kohelet u. das Hohe Lied (1570[19]), auch einen Commentar zu Hiob. Indessen wenn er auch fast alle Wissenschaften in den Dienst der Homiletik nahm, in der Philosophie keinen

---

[17]) Einleitung zum Traktat über die Träume. Mi illustrissima senor! Discurriendo muchas veces por la memoria muchos tratados que en presencia de Vuesa Merced se praticaron en el tiempo, che yo gozé de su divina conversacion, entre ellos, si me acuerdo al presente, aver mi dicho un שבת, estando en el Berlveder, que deseaba en grande manera aver causa buena en el caso de los suenos etc.

[18]) Predigtsammlung Nr. 27, p. 219b: ואני הארכתי בו באגרת תחיית המתים שכתבתי בארוכה בלשון לעז לאיש שלם מהאנשים הנגשים אל ה' חדשים מקרוב באו אשר שאל ממני להעמיד על נכון.

[19]) Der homiletische Commentar פרקי משה erschien Salonichi 1563, und der zu den fünf Megillot unter dem Titel ידי משה das. 1572.

originellen Gedanken erzeugte und in der Exegese keine sinngemässe Schriftauslegung verfolgte, so war er als Prediger desto bedeutender. Der Kabbalist Joseph Taytasak nennt ihn ‚eine Goldzunge, welche Hohes spricht, eine duftreiche Mischung, eine Rosen träufelnde Lippe“ [20]). Es scheint, dass er seine Predigten in spanischer Sprache hielt[21]).

Seine Predigtmanier war eigener Art. Er pflegte einen Bibelvers als Text vorauszuschicken, dann eine Agadasentenz zu Grunde zu legen, dann philosophische oder ethische Gedanken zu entwickeln, dann wieder Bibelverse oder Agadaauslegung anzuknüpfen und zum Schlusse auf seinen Text zurückzukommen, dessen Erläuterung und Anwendung durch den Gang der Predigt vermittelt wurde. Seine Diction ist sehr klar, anziehend und eindringlich; rhetorischen Schwung zeigen indessen seine Predigten und Homilien selten, nicht einmal bei den Leichenreden, die er dem Andenken seiner Eltern hielt. Wenn aber sein Genre, philosophische Gemeinplätze in breiter Manier auseinanderzusetzen und dafür Bibelverse und agadische Sentenzen heranzuziehen, unserem Geschmacke nicht zusagt, wenn seine Auslegungsweise gezwungen und geschraubt erscheint, so möge man bedenken, welches Publicum er vor sich hatte.

Die aus Spanien eingewanderten Juden in Salonichi und überall waren von früher her an mit philosophischen Floskeln gewürzte Predigten gewöhnt, weil die Hauptrichtung des Geistes seit Maimuni eine philosophische geworden war. Nahrung hatte sie erhalten durch die wiederholten, ernstlichen, nachhaltigen Angriffe auf das Judenthum von Seiten der Apostaten Abner Alfonso, Johannes von Valladolid, Salomo Paulus de Santa Maria und Anderer, welche in Disputationen auf Erschütterung des jüd. Glaubens im Herzen seiner Bekenner geradezu losgingen. Seit der langdauernden Disputation von Tortosa unter dem schismatischen Papste Benedictus XIII. waren die Juden von Spanien noch dazu gezwungen, in ihren Synagogen dreimal des Jahres christliche Predigten von zelotischen Dominikanern oder Apostaten anzuhören. Um diesen Angriffen ein

---

[20]) In der Approbation zu תפלה למשה. Darin macht ihm auch Taytasak Complimente wegen seiner Talmudgelehrsamkeit.

[21]) Folgt aus dem Citat oben, Note Nr. 16.

Gegengewicht zu halten, mussten die jüdischen Prediger die schädlichen Eindrücke in den Gemüthern zu verwischen suchen. Sie mussten namentlich das jüdische Einheitsbekenntniss gegen die Argumente für die Trinität, die Verbindlichkeit der Thora gegen die Behauptung von deren Ersatz durch das neue Testament, kurz die Dogmatik des Judenthums gegen die des Christenthums scharf betonen und in Schutz nehmen. Dadurch hatten die Predigten einen philosophischen Charakter angenommen. Sie kamen trotz ihrer scholastischen Form dem Publikum keinesweges abstrakt und trocken vor, sondern waren gemeinverständlich. Diese Vorgänge hatten die Form der jüd. Kanzelberedsamkeit fest normirt, das Genre war gegeben, die Prediger durften nicht davon abgehen. Mehr oder weniger hielt sich diese Manier unter den sephardischen Predigern eine sehr geraume Zeit hindurch. Sie war Mode geworden. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn Almosnino's Predigten für unseren Geschmack sich wie Deductionen philosophischer Gemeinplätze ausnehmen. Indessen wenn er auch zum Zwecke der Belegung Bibelversen und Agadastellen Zwang angethan und sie gedeutelt hat, so dürfen wir ihn nicht dafür verantwortlich machen. Er war im Glauben, dass Schrift und Agada in Wirklichkeit das lehrten, was er darin gelesen und daraus gedeutet hat. Er legte sie bona fide aus, und er war weit entfernt von der Sucht moderner Prediger, mit Bewusstsein und Absicht Verse und agadische Aussprüche zu foltern und zu zwängen, um witzige Pointen herauszudrechseln.

Wann Almosnino sein Predigeramt angetreten hat, lässt sich nicht genau bestimmen. Nur so viel ist bekannt, dass er bereits im Jahre 1552 einige Predigten gehalten hatte[22]), und zwar in der catalonischen Gemeinde. Ein Jahr darauf wurde er von einer ganzen Gemeinde, die sich Neweh Schalom nannte, wahrscheinlich einer catalonischen, berufen, ihr geistlicher Führer zu sein und einem Lehrhause vorzustehen[23]). Seine Antrittsrede ist sehr geschickt gehalten. Sie entwickelt an der Hand von Schriftversen und Agada's die nöthigen Eigenschaften eines würdigen Gemeindeführers und bemerkt dabei, dass diese ihm

[22]) Predigtsammlung Nr. 15, 17.
[23]) Daselbst Nr. 21.

selbst abgingen, und dass er sich nur durch das freundliche und einmüthige Entgegenkommen der ganzen Gemeinde ermuthigt fühle, das schwierige Amt zu übernehmen. — Meistens predigte Almosnino in seiner Stammgemeinde, jedoch bei ausserordentlichen Gelegenheiten wurde er berufen, auch in den übrigen spanischen, deutschen und italienischen Gemeinden zu sprechen. So wurde er von der castilianischen Gemeinde eingeladen, eine Leichenrede auf den Tod des Samuel Nasi[24]) zu halten, des Bruders von Joseph Nasi, der damals bereits einflussreicher Rathgeber am Hofe Selims und Herzog von Naxos und der Inseln war. Auch auf den Tod der gefeierten Donna Gracia Nasi, Don Josephs Schwiegermutter und edlen Wohlthäterin ihres Stammes, hielt er eine Gedächtnissrede[25]).

Von seinem Lebensgange ist wenig bekannt. Es scheint, dass er von seinem Amte keine Besoldung bezog, sondern von seinem Vermögen lebte und dabei Handelsgeschäfte trieb[26])

(Schluss folgt.)

Analekten.

Zur Geschichte der Brunnenvergiftungen.

Im Novemberhefte (vor. Jahrg.) dieser Monatsschrift theilte Wiener in einer fleissigen Zusammenstellung eine nicht unbedeutende Anzahl jüdischer Gemeinden mit, welche in Folge der Beschuldigung der Brunnenvergiftung Verfolgungen zu erleiden hatten. Dass sich diese Zahl noch immer vermehren und ergänzen liesse, sieht Jeder ein. Auch Brabant blieb damals nicht verschont. In der brabantischen Stadt Löwen wurde den Juden 1349 zur Last gelegt, die Brunnen vergiftet zu haben, man verbrannte sie lebendig. Löwen zählte damals nur wenige Juden. Sie besassen eine kleine Synagoge in der Margarethen-

---

[24]) Predigtsammlung Nr. 9.

[25]) Daselbst Nr. 14, p. 134a.

[26]) Folgt aus der Verläumdung, die seine Feinde gegen ihn bei seinem Aufenthalte in Constantinopel im Interesse der Salonicher Gemeinde aussprengten: באומרם שלא הייתי מתעכב שם ... רק להרויח בסחורותי, Predigtsammlung Nr. 1, p. 12a.

Strasse und wohnten beinahe alle in deren Nähe. In einem Dokumente vom Jahre 1311 heisst es: ... in vico in quo nunc Judaei commorantur, juxta Atrium sancti Petri. Die Strasse wurde auch noch in späterer Zeit „Joden straet" genannt. (Vgl. Eduard van Even, Jaerboken der Stadt Leuven I, 104.)

Dass die Juden in Cöln am 24. August des unheilvollen Jahres verbrannt sind (m. s. Annales Agrippienses bei Pertz, Mon. Germ. XVI, 738. 1349, nocte Bartholomei Judei combusti per ignem in colonia) scheint Wiener entgangen zu sein.

Dieselbe Beschuldigung der Brunnenvergiftung wurde den Juden Frankreichs 1321 vorgerückt. Wiewohl der damalige König Philipp V., mit dem Beinamen der Lange, sich später von der Nichtigkeit der Anklage überzeugte, so wurden die französischen Gemeinden dennoch zu der enormen Geldbusse von 150,000 Livres verurtheilt, wovon auf die Gemeinden der Languedoc 47,000 kamen. Die Vertheilung dieser Summe, welche durch eine am 20. Februar 1322 von dem Könige Carl IV. eigens dazu niedergesetzte Commission geschah, ist statistisch wichtig; man kann daraus auf die Grösse der jüdischen Bevölkerung in den einzelnen südfranzösischen Städten und Kreisen schliessen.

Es mussten zahlen:

Carcassone	23,500	Livres,
Beaucaire	20,500	„
Toulouse	2,000	„
le Rouerque	1,000	„
Cahors	600	„

(Trésor des Chartes, Languedoc Nr. 63 in Etudes historiques sur le Rouerque par le Baron de Gaujal. Paris 1858, II, 162. Ungenau bei Depping, Die Juden im Mittelalter, 204.)

Kayserling.

Ueber den Pajtan Jizchak ben Schamuel.

Landshut bemerkt עמודי העבודה p. 128 unter dem Namen רב יצחק בר שמואל im Namen Luzzato's, dass ausser in dem im מחזור רומא sich befindenden Pijut יהי יתנו צדקות auf שבת חנוכה kein anderer Pijut mit diesem Namen gefunden wird; wogegen Landshut anführt, dass bereits Zunz „Zur Geschichte und Literatur" pag. 369 diesen Namen in der Selicha ms. אליך ה' נפשי אשא

entdeckt hätte. — Allein es scheint auffallend, dass diesen bewährten Pijutkennern der sehr bekannte Pismon יחביאנו צל ידו (פומון ליום ה' דסליחות) entgangen ist, da dieser nicht, wie Landshut l. l. p. 129, Nro. 21 glaubt, einem יצחק סחם, sondern einem יצחק בן שמואל zuzuschreiben ist; denn in den sieben Strophen, die mit אנה מולך מרוחך anfangen, befindet sich regelmässig hinter den drei Buchstaben des Alphabets einer der Buchstaben בן שמואל, nachdem der Name יצחק in der Strophe יחביאנו צל ידו enthalten ist; in der ersten Strophe nämlich בהשפטי, in der zweiten נצה, in der dritten שמות, in der vierten מאך, in der fünften ועל, in der sechsten אח, und in der siebenten לכה. Diese Selicha könnte allerdings dem R. Jizchak, dem Schwestersohn des Rabbenu Tam zugeschrieben werden.

Hildesheim. Rabb. Landsberg.

Recensionen und Anzeigen.

Hebr. u. Chald. Wörterbuch über das alte Testament. Mit Einleitung, eine kurze Geschichte der hebr. Lexicographie enthaltend, von Dr. Jul. Fürst. Zweite, verbesserte, mit einem deutschen Index, sowie einem grammat. und analyt. Anhange vermehrte Auflage. Leipzig 1863.

Wir haben bereits nach dem Erscheinen der ersten Lieferung der ersten Auflage dieses Werkes in dieser Monatsschrift Jahrg. 1852, S. 265—268 darauf als auf ein vielumfassendes, geistreich bearbeitetes und wohlgeordnetes Lexicon aufmerksam gemacht, welches nicht nur an Umfang und Ausführlichkeit der Artikel die bisher erschienenen bei weitem übertrifft, sondern auch die Quintessenz der mit Fleiss und Geschick benutzten neuen Forschungen auf dem Gebiete der hebr. Lexicographie niederlegt. Wir verweisen auf jenen Artikel, in welchem wir unser Urtheil durch eingehende Besprechung einiger Schlagwörter zu begründen versuchten. Dieses unser Urtheil hat sich nach dem Erscheinen des ganzen Werkes vollkommen bestätigt, und haben wir nur nachzuholen, dass dieses Werk auch reich an gefälligen Erklärungen schwieriger Stellen der heil. Schrift ist. Beispielsweise führen wir die unter Art. ידע II, gegebene

Erklärung zu Ezech. 38, 14 an, wonach תֵּדַע übersetzt wird: Du wirst einbrechen (als Feind). Ebenso Richt. 8, 16 וַיֵּדַע und er züchtigte, nach eben dieser Etymologie. Auch auf die Erklärung mancher Ausdrücke in der Mischna ist hier und da Rücksicht genommen, wie in dem Art. שִׁלֹּחַ das בית השלחין in der Mischna nach dem Koptischen mit „Wasser in Flüsschen geleitet" erklärt wird.

Hat sich nun aber schon die Brauchbarkeit und Vortrefflichkeit des Werkes aus der nach einem Jahre bereits nöthig gewordenen zweiten Auflage ergeben, so hat diese noch den Werth desselben durch den hinzugefügten Index, sowie den grammatischen und analytischen Anhang erhöhet, welcher das Aufsuchen der Wurzeln und der grammatisch schwierigen Stellen erleichtert. Dr. W. Landau.

Monatschronik.

China. Herr Simon, der von der französischen Regierung mit einer Mission nach China betraut worden ist, gibt in einem an die Alliance israélite universelle gerichteten Schreiben folgende Notizen über das von ihm bereiste Land: Die Juden China's sind zahlreicher, als man gewöhnlich glaubt. Sie sind über viele Provinzen verbreitet, namentlich über die nördlichen. Ich hatte, schreibt Herr Simon, zu meiner Bedienung während meines ganzen Aufenthaltes im Norden im verflossenen Jahre, einen Israeliten, mit dem ich sehr zufrieden war, und den ich auch behalten hätte, wenn er mir hätte folgen wollen. Er wollte sich aber nicht so weit von seiner Familie entfernen. Er war ziemlich vertraut mit der chinesischen Literatur, schien mir aber von Religion nur sehr schwache Kenntniss zu haben. Er kannte zwar mehrere Erzählungen der Bibel, aber er hatte sie mehr als Legende erfasst, als dass er sie wusste. Ungefähr 250—300 jüdische Seelen sind in Tien-Chin. Diese Stadt hat ein kleines Bethaus und einen Rabbinen. Die Gebete sind chinesisch geschrieben und werden auch chinesisch vom Rabbiner vorgetragen, der mir versicherte, dass in Khai-Fong sich mehrere Israe-

liten befänden, welche die Kenntniss der heil. Schrift in der Ursprache bewahrt hätten. Sie besitzen auch eine ziemlich grosse Anzahl hebräischer Manuscripte. Auch in Hai-Kebu sind zwei bis drei Familien, aus denen der Aelteste das Amt des Geistlichen verwaltet. Näheres von den chinesischen Juden zu erfahren, war bis jetzt unmöglich, sei es, dass sie in der That nichts Genaueres mitzutheilen haben, indem sie ihre Religionsübungen blos nach einem gewissen Herkommen vollziehen, sei es, weil sie furchtsam sind und argwöhnen, dass die von Reisenden angestellten Nachforschungen andere Zwecke als blosse Belehrung verfolgen. Denn eine gewisse Furchtsamkeit ist ihnen eigen, und sie sehen es gern, wenn man sie mit Muselmännern verwechselt, die in China zahlreich und gefürchtet sind, und mit denen sie wirklich in Bezug auf den äusseren Religionscultus viele Aehnlichkeit haben. Frühere Verfolgungen, mit denen sie als Anhänger geheimer Verbindungen, z. B. der Nenuphar-Blank, heimgesucht wurden, scheinen sie vorsichtig und zurückhaltend gemacht zu haben.

Liverpool. Im vorigen November wurde der Banquier Herr Charles Mozley zum Mayor von Liverpool gewählt. Sein Gegencandidat war Herr J. G. Livingston. Diese Wahl war ein Kampf der politischen Parteien, indem die liberale Partei Herrn Mozley aufgestellt hatte, während Herr Livingston der Candidat der Conservativen war. Die erste Magistratsperson Liverpools ist Israelit, der erste dieses Glaubens, der in dieser Stadt diesen wichtigen Ehrenposten bekleidet.

Schweden. Die Anzahl der in Schweden lebenden Juden vertheilt sich auf folgende Städte folgendermassen: Stockholm mit 630 Seelen, Gothenburg mit 390, Norköping mit 100, Karlskrona 50, und in einigen anderen Städten leben wohl auch noch 50 Juden.

Wien. Göthe's Faust und Lessing's Nathan der Weise sind soeben zum ersten Mal in's Hebräische übersetzt worden; jener hat in Herrn Dr. Max Letteris, dieser in Herrn S. Bacher einen Uebersetzer gefunden. Beide Werke werden in Wien gedruckt.

Die Belagerung Hamburgs (1813—1814) in ihren Beziehungen zu den Israeliten.

Zur Jubelfeier der Leipziger Völkerschlacht erschien unter diesem Titel von Herrn M. M. Haarbleicher in Hamburg, dem „überlebenden Secretair der damals in Altona zusammengetretenen Commission zur Unterstützung der vertriebenen hamburgischen Israeliten," ein Schriftchen, nach Aufzeichnungen aus jener Zeit zusammengestellt, das ein ebenso interessantes als wichtiges Stück Geschichte enthält. Da dasselbe mehr zur Vertheilung an Freunde als für das grössere Publikum bestimmt ist, so halten wir es nicht für überflüssig, unsere Leser mit seinem wesentlichsten Inhalte bekannt zu machen.

Mit der Einverleibung der freien Stadt Hamburg in das französische Kaiserreich im Jahre 1811 war für die Juden dieser Stadt eine neue Lebensphase eingetreten; sie waren plötzlich aus ihren früheren isolirten Zuständen zur völligen Rechtsgleichheit gelangt. Die napoleonischen Gesetze über jüdische Gemeindeverfassung traten in Kraft. Die bisherigen drei Gemeinden wurden vereinigt, ein hamburgisches Consistorium wurde projectirt, ein Oberrabbiner, der aber nie sein Amt antrat, gewählt. Bis zur Installation des Consistoriums wurde mit Genehmigung der Regierung ein provisorischer Administrationsrath von sieben Mitgliedern und einem unbesoldeten General-Einnehmer eingesetzt, um die Geschäfte theils abzuwickeln, theils in bisheriger Weise weiterzuführen.

Obgleich die Juden in bürgerlicher Beziehung durch die Franzosen gewonnen hatten, blieb ihr Eifer für die Vertreibung der Fremden hinter keinem Theile der Be-

völkerung zurück; sie stellten zahlreiche Freiwillige für den Kriegsdienst und boten in der Bürgergarde den feindlichen Kugeln trotz: ihr Herz blieb stets bei den Deutschen.

Ein grosser Theil der steuerfähigen Juden hatte die Stadt verlassen, die Gemeindekasse leerte sich mit reissender Geschwindigkeit, und an Zwangsmittel zur Eintreibung der Rückstände war nicht zu denken. Das Geld ging so knapp ein, dass jede Woche zwei Drittheile der Einnahme zu Abschlagszahlungen an die Beamten und der Rest für die Armenanstalten ausgesetzt wurden. Schon hatten die Rabbinen auf Anfrage der Verwaltung erklärt, es sei unter obwaltenden Umständen religiös zulässig, das Synagogensilber zum Nutzen der Armen zu versetzen, aber wer hätte damals auf ein solches Pfand Geld leihen mögen? Dazu kam noch, dass die Hamburger Bank, worin die Gemeinde noch einen kleinen Rest stehen hatte, sequestrirt und ausgeleert wurde.

Unter dem 22. Dec. 1813 überreichte die Verwaltung dem Grafen Chaban eine Petition des Inhalts, dass die Armen- und Krankenkasse der israelitischen Gemeinde eine Summe durch die Sequestration der Bank eingebüsst hätte, was gewiss nicht in der Absicht der französischen Regierung liege; man ersuche also den Grafen, die sequestrirte Summe herauszugeben. Auf diese Adresse versprach Chaban, sich beim Prinzen Eckmühl dafür zu verwenden.

Es waren das traurige Tage für die Israeliten Hamburgs. Am 20. Dec. deutete der Grand-Prévôt Charlot den Mitgliedern der Verwaltung Namens des Prinzen an, dass diejenigen Israeliten, die nicht bis zum nächsten 1. Juli verproviantirt seien, die Stadt noch denselben Tag bis zwei Uhr verlassen müssten, widrigenfalls man sie mit Gewalt heraustreiben und ihr Vermögen confisciren werde. Am 23. Dec. verfügten sich die Mitglieder der Administration abermals zu Charlot, und zwar nach dem ausdrücklichen Verlangen desselben in Begleitung der zwei Rabbiner Jacob Meyer Jaffé und Zadok Fersen. Er machte sie zu ihrem grossen Schrecken mit folgendem Schreiben des Prinzen Eckmühl bekannt:

„Mr. le Colonel: faites signifier aux Rabbins et aux principaux Juifs que si sous 48 heures ils n'ont pas faits partir de Hambourg, tous ceux de leur religion qui doivent évacuer la ville par suite de mon arrêté du 18, c.-à-d. tous ceux qui ne sont pas approvisionnés jusqu'au 1 Juillet, je les ferais partir eux-mêmes et leurs familles."

und forderte sie demzufolge auf, ihr ganzes Ansehen zu verwenden, um die Nichtverproviantirten bis morgen Nachmittag zwei Uhr aus der Stadt zu schaffen; von den Rabbinern aber forderte er, dass sie solches als eine heilige Sache empfehlen möchten, unter der Androhung, dass widrigenfalls die Mitglieder der Administration sowohl als die Rabbiner mit ihren Familien sofort ausgetrieben werden sollten. Er machte sie zugleich mit einem noch denselben Tag zu erlassenden Befehl bekannt, welchem zufolge die Nichtverproviantirten, falls sie nach Ablauf des Termins noch hier befunden würden, ausser der Confiscation ihres Vermögens noch fünfzig Stockprügel erhalten sollten, und versicherte, dass er solches ohne Gnade vollziehen lassen werde.

Am 27. Dec. liess der General Graf Loison den Rabbiner Lazarus Joseph (R. Lasé) zu sich rufen. Anstatt selbst hinzugehen, schickte derselbe einen seiner Söhne, dem dann der General auftrug, seinem Vater zu sagen, dass er den vornehmen Juden bekannt zu machen habe, dass von der gesammten Judenschaft 50,000 Franken verlangt würden. Der Rabbiner liess dem General durch seinen Sohn die Antwort bringen, dass, da die vornehmsten und reichsten Juden die Stadt längst verlassen hätten, er nicht wisse, wem er jenen Befehl zu hinterbringen habe. Der General erwiderte hierauf, dass, wofern jene Summe nicht binnen 24 Stunden herbeigeschafft wäre, sämmtliche Juden ausgetrieben werden sollten. Der Rabbiner liess dies der Administration mittheilen, diese aber, der darüber nichts Directes vom General bekannt geworden, hielt es für angemessen, davon keine Notiz zu nehmen.

Der genannte General, ein Gewaltmensch, der zu derselben Zeit auch einen braven jüdischen Schullehrer eine

ganze Woche in Arrest setzen liess, weil er ihm seine Pflegetochter, die jener im Vorbeigehen schön gefunden hatte, nicht ausliefern wollte, schickte folgenden Tages wiederum zwei Gensdarmen mit der Ordre, den Rabbiner Lazarus Joseph, falls er nicht gutwillig mitkäme, sammt noch drei anderen Rabbinern gewaltsam zu ihm zu bringen. Der Rabbiner entschuldigte sich jedoch abermals mit seiner Schwächlichkeit und schickte seinen Sohn, verwies aber die Gendarmen an ein Administrationsmitglied, dem, zum General geführt, eröffnet wurde, dass der Prinz von Eckmühl zur Besoldung der Truppen und zu anderen höchst nothwendigen Ausgaben baares Geld brauche. Da er nun wisse, dass unter den Juden Capitalisten seien, die baare Münze in Vorrath haben, so habe er dem Prinzen vorgeschlagen, bei der Hamburger Judenschaft eine Anleihe von 3—500,000 Franken zu machen. Er erbiete sich, für den Betrag bei den Repräsentanten der Judenschaft den Werth in Silberbarren als Unterpfand zu deponiren und diese wiederum gegen Münze einzulösen. Mit Recht machte ihm das Administrationsmitglied Bresselau die Vorstellung, dass es ungerecht sein würde, die Judenschaft, ausser den Religionsverhältnissen, als einen von der übrigen Bürgerschaft abgesonderten Körper zu betrachten, ja ihnen noch besondere Lasten aufzulegen, dass dies gegen die Billigkeit und die Grundsätze der kaiserlichen Regierung verstossen würde, welche alle Bürger ohne Unterschied des Glaubens gleich achte u. dgl. Der General fand die Bemerkung richtig, versprach, sich bei dem Prinzen zu verwenden, und damit war die Sache abgethan. Doch schon am 5. Januar gelangte eine neue Aufforderung des Grand-Prévôt Charlot an die Administrationsmitglieder, welche zugleich das Mitbringen einiger der reichsten Juden gebot; Tages darauf verfügten sie sich zu Charlot. Dieser deutete ihnen auf wiederholten Befehl des Prinzen Eckmühl an, binnen 24 Stunden eine Liste aller derjenigen zur jüdischen Religion gehörigen Individuen einzureichen, welche nicht bis auf den ersten Juli hinlänglich verproviantirt seien, widrigenfalls sie selbst mit ihren Familien aus der Stadt gewiesen würden. Alle

Vorstellungen der Administration blieben fruchtlos. Der Prévôt beharrte darauf, die Liste müsse und solle ausgefertigt werden, und kündigte den Mitgliedern der Administration bis zur Uebergabe der Listen Arrest an. Es begleiteten sie auch sogleich vier Gensdarmen nach Hause.

Noch an demselben Abend erhielten sie ein Schreiben vom Maire Rüder, der sie dringend aufforderte, dem Verlangen des Prévôt Genüge zu leisten und sich selbst keinen Unannehmlichkeiten auszusetzen. „Der israelitischen Glaubensgenossen schönster Zug," heisst es in diesem herrlichen Schreiben, „nächst der Wohlthätigkeit war sonst Gehorsam. Zeigen Sie ihn auch heute. Bringen Sie die Schützlinge Ihrer Grossmuth nach Altona oder nach einigen abgelegenen Häusern, fern von den Gefahren des Krieges, zu Wasser oder zu Lande; aber entfernen Sie solche zum Besten Ihrer Beschützten und zu Ihrem eigenen. Zwingen Sie unseren würdigen Grand-Prévôt zu keiner Strenge gegen Sie selbst. — Er will ein kleines Unglück, Austreibung, damit wir nicht nach vier Monden vielleicht die verhungern, schmachten und wimmern sehen, die heute eine unbedachtsame Humanität gern retten möchte von den Leiden der Emigration aus der Vaterstadt, die sie nährte und pflegte."

Die Listen wurden nun am 9. Jan. dem Prévôt übergeben. Ohne die Austreibung abzuwarten, verliessen die Nichtverproviantirten schleunigst die Stadt. Alsbald wurden die Thore gänzlich geschlossen, und da die jüdischen Leichen nicht mehr auf die draussen belegenen Friedhöfe gebracht werden konnten, wurde hinter der Synagoge auf dem neuen Steinweg ein kleiner jüdischer Begräbnissplatz provisorisch eröffnet.

Der Januar war vorüber, die Blokade hatte die Form eines geregelten Zustandes angenommen; am 15. Mai hatte die Belagerung ihr Ende erreicht. Von den Ausgewanderten waren in Altona allein 203 gestorben, viele waren im Auslande geblieben, so dass sich die Gemeinde, deren Seelenzahl sich auf 6299 belief, um ca. 700 Seelen verminderte.

Kaum waren die Franzosen abgezogen, trat der alte

Zustand politischer Beschränkung auch wieder ein. Mitten unter allen Dankfesten, Illuminationen und Feiern wegen der wiederhergestellten Freiheit wurde den Juden die kaum erlangte Freiheit und Gleichheit wieder genommen, und nicht einmal mit den aus dem Kriege heimgekehrten Juden eine Ausnahme gemacht.

Dr. M. Kayserling.

Geschichte der Juden in der Schweiz.

Von Dr. M. Kayserling.

(Vgl. vor. Jahrg.)

Die Juden in Bern.

In Bern, der von dem Herzoge von Zähringen erst gegen Ende des zwölften Jahrhunderts gegründeten, jetzigen eidgenössischen Bundesstadt, scheinen die Juden bald nach der Gründung, vermuthlich aus den nordfranzösischen Gegenden, eingewandert zu sein. Sie hatten sich hier durch Geldgeschäfte und Handel zu ansehnlichem Reichthume und zu solchem Einflusse emporgeschwungen, dass nicht nur einzelne Bürger und Adelige der Stadt, sondern selbst Gotteshäuser ihre Schuldner wurden; unter den Pfändern, welche sie sich geben liessen, mussten die Predigermönche Bern's sogar ihre Kirchenbücher einsetzen[1]); nicht weniger als zwei Denarien vom Pfunde in der Woche, 44 Procent, war der bei den Juden Bern's damals übliche Zinsfuss[2]). Umsonst erliess der Rath gegen Ostern 1282 eine Verordnung, dass, wer auf Zinsen leihe, sei es Jude oder Christ, die Schulden binnen Jahresfrist einzutreiben habe, wenn nicht, so würden die Bürger ihrer Vrbindlichkeit ledig erklärt[3]).

---

[1]) Kopp, Geschichte der eidgenössischen Bünde. Berlin 1862. III, 1, 143.

[2]) Tillier, Geschichte des Freistaates Bern. Bern 1838. I, 72; Solothurner Wochenblatt für 1824, 503.

[3]) Tillier, a. a. O. I, 118.

Wie überall so zog die Härte des Zinsfusses und der Reichthum den Juden auch hier den bittersten Hass der übrigen Bevölkerung zu, welcher noch dadurch immer mehr genährt wurde, dass ihnen die Berner stark verschuldet waren und Zahlung zu leisten sich weigerten. Sie sannen auf ein Mittel, sich ihrer jüdischen Gläubiger zu entledigen und fanden es in einer Zeit des allgemeinen Unfriedens, bald nach dem Tode des Kaisers Rudolph, im Jahre 1294.

Ein Knabe, Namens Rudolph (Ruff), wurde einige Tage vermisst. Nach langem Suchen fand man endlich seinen Leichnam, der Spuren von Misshandlungen trug, so dass man ihn für ermordet halten musste, und beschuldigte, wie dies in derselben Zeit auch in Mainz, Colmar[4]) und in anderen Orten geschehen, die Juden der That. Die Berner ergriffen den Juden Joel (Joli), in dessen Hause das Verbrechen soll verübt worden sein, und alle anderen Juden und Jüdinnen, thürmten sie ein und enthielten sich nicht der damals üblichen Grausamkeiten: man flocht sie auf's Rad, folterte sie zu Tode oder vertrieb sie[5]).

Die Sache gelangte an den König Adolph, in dessem Schirm allê Juden des Reiches, zu dem damals auch Bern noch gehörte, als Kammerknechte standen.

Da erschienen in Bern Bischof Peter von Basel, Gott-

---

[4]) Puer novum annorum Colmariae a Judaeis interficitur (1292). Annal. Colmar. 27; bei Kopp a. a. O. III, 1, 143.

[5]) Annales Colmariens. 28 ad an. 1294: Judaei Bernenses puerum ut dixerunt occiderunt. Seit Justinger (Berner Chronik [Bern 1819] 38 ff.) wurde diese That mit Unrecht in die Zeit des Kaisers Rudolph (1287) gesetzt (vgl. Stettler, Schweizer-Chronik I, 20 u. a. bei Ulrich a. a. O. 144 ff.) und die unrichtige Folgerung daraus gezogen, dass Kaiser Rudolph der Juden wegen mit 30,000 Mann gegen Bern gezogen sei. Vgl. Tillier a. a. O. I, 72. Diesen Angaben folgt nach Sebastian Münster auch der Verf. des Emek Habacha, 56; Zunz, Synag. Poesie, 33; Depping, Die Juden im Mittelalter, 180; Grätz hat von der ganzen Geschichte keine Notiz genommen. Erst Kopp hat in seiner Geschichte der eidgenössischen Bünde II, 2. 399, Anm. 2 u. 409, Anmerk. 1, Urkunden zur Geschichte der eidgenössischen Bünde II, 31 und neuerdings Geschichte der eidgenössischen Bünde III, 1, 143, das allein Richtige nachgewiesen.

fried von Merenberg, der Landvogt des Reiches zu Elsass und Burgund, Cuno von Bergheim, und Hartmann von Ratsamhausen am Mittwoch vor St. Ulrichs-Messe im J. 1294, und kamen „mit dem Schultheissen, dem Rathe und mit der Gemeinde von Bern um alle die Juden und Jüdinnen von Bern" dahin überein, „dass dieselben Juden und Jüdinnen allesammt die Vorg. den Schultheissen, den Rath und alle der Gemeinde von Bern und sonderlich Jeglichen, die heut des Tages, da dieser Brief gegeben ward, zu Bern waren sesshaft ohne Gefährde, um alle die Gülten, die sie von ihrer wegen ihnen schuldig waren unz an diesen heutigen Tag, haben verlassen gänzlich frey, ledig und leer. . Und dazu sollen und haben gelobt dieselben Juden und Jüdinnen der Gemeinde von Bern (wann sie ihrer dick genossen haben) zu geben und zu gelten tausend Mark Silber, Berngewicht, und dem Schultheissen von Bern fünfhundert Mark Silber, Berngewicht." Auch wurde festgesetzt, „dass der Schultheiss, der Rath und alle die Gemeinde von Bern um alle die Gülten, um alle die Pfänder, um alles das Gut und um alle die Dinge, als es da vor geschrieben steht, sollten seyn von Männiglich frey, ledig und leer nun und immer" [6]).

Dieses Uebereinkommen bestätigte König Adolph in Frankfurt den 1. August 1294 [7]) und noch sechs Jahre später, am 29. April 1300, König Albrecht [8]).

Die Berner, durch ihre Widersetzlichkeit gegen König Rudolph in Bedrängniss, und ermuntert durch ihren Schultheiss, den Ritter Jacob von Kienberg, machten sich das über Erwarten für sie günstige Uebereinkommen zu Nutze und brachten alle Kostbarkeiten, welche den Juden an-

---

[6]) Solothurner Wochenbl. für 1828, 192.

[7]) Solothurner Wochenbl. für 1828, 194.

[8]) Solothurner Wochenbl. für 1828, 195. Beide Urkunden, wiewohl dem Hauptinhalte nach übereinstimmend, sind doch in einzelnen nicht unwesentlichen Ausdrücken verschieden. In der von König Adolph heisst es: ... super excessibus perpetratis contra Judaeos et Judaeas Bernenses a Civibus Bernensibus tractaverunt ...; in der Albrecht's hingegen: ... Judaeos Bernenses, Camerae nostrae servos ... super excessibus per eosdem Judaeos, ut dicitur, perpetratis ...

gehörten oder bei ihnen als Pfand hinterlegt waren, in eigenen Verwahr. Als dem genannten Schultheiss und dem Rathe nach gerichtlichem Spruche und auf ihr ausdrückliches Verlangen die Frau eines Berner Bürgers verschiedene Kostbarkeiten an Gold und Silber, von Denarien, Ringe, Spangen, Gürtel, Schleier u. a., welche in einem Kästchen wohl verwahrt der Jude Vivilin und dessen Compagnon ihr anvertraut hatten, mit anderen nicht eingeschlossenen Kleinodien aushändigte, erhielt diese die Zusicherung, sie gegen den König, die Juden und gegen alle, welche sie hierum ansprechen möchten, vollkommen schadlos zu halten[9]). Genannter Schultheiss

---

[9]) Diese Urkunde, vom 14. August 1294, aus dem Staatsarchive in Stuttgart von Kopp copirt (Urkunden zur Gesch. der eidgen. Bünde II, 149) ist zu charakteristisch, als dass sie hier nicht eine Stelle finden sollte:

„Nos Jacobus de Kienberch miles nunc Scultetus de Berno, Consules et universitas burgensum de eodem Berno, Notum facimus vniversis presentibus et futuris, quod cum Berchta vxor Petri de Hapstetten Burgensis de dicto Berno nobis, justicia ville nostre predicte exigente et nobis requirentibus presentauerit et dederit Scrinium ei comissum a Viuilino Judeo in Berno ac eius nuncio, cum aliis rebus que continebantur in eodem Scrinio, videlicet Octoginta novem aureos denarios, Item decem et Octo monilia que uulgo Viurspan appellantur, Item Septuaginta quatuor anulos, Item duos Cingulos cum vno anulo, Item zonam deauratam que in uulgari dicitur engerise, Item duos Solidos paruorum Turonensium, Item quinque globulos aureorum quorum quilibet est sub quantitate vnius pisi, Item duodecim particulas deauratas que dicuntur blechо, Item clauem argenteam que uulgo dicitur malen sluzzel; Item alias res extra scrinium, scil. tres cyphos deauratos, Item duo picaria argentea, Item duas claues argenteas, Item calicem vnum et quinque cingulos; Tenemur et promisimus bona fide pro nobis dictaque villa nostra et nostris successoribus, prefatam Berchtam, dictum Petrum ejus maritum et heredes eorum super predictis rebus nobis presentatis indempnes totaliter facere et Sencare, ac immunes reddere contra dominum nostrum Regem Romanorum, Judeos et omnes aliosque eos occasione dictarum rerum vellent imposterum impetere quoquomodo vel vexare. In cujus res testimonium etc.“

Viurspan, eine Spange, die das Gewand vorn zusammenschliesst;
Engerise, eine weibliche Kopfbinde, Schleier, Enge;
Male, eine Tasche, daher malen-sluzzel = ein Taschenschloss oder -schlüssel.

empfing im Monate December 1294 die ihm im Uebereinkommen versprochenen fünfhundert Mark, deren Zahlung an ihn der Johanniterorden, die Ordensbrüder zu Interlaken, Ulrich von Thor und Andere, welche den Juden verschuldet waren, übernommen hatten[10]).

Erfüllten die Juden dergestalt ihr Versprechen, so beeilten sich hingegen die Berner keineswegs, sich der gegen König und Reich übernommenen Verantwortlichkeit zu entledigen, sie zögerten lange, alle hinterlegten Judenpfänder, worüber König Adolph vor seiner Ausgleichung mit den Bürgern zu Gunsten der Predigermönche verfügt hatte, diesen herauszugeben, wiewohl er sie am 7. Aug. 1295 wiederholt daran erinnerte[11]).

Mit der Zurückgabe der Pfänder scheint der ganze Handel sein Ende erreicht zu haben. Die Juden blieben vor wie nach in Bern und den in der Nähe gelegenen Orten. Im Jahre 1347 entlieh Dompropst Ulrich von Strassburg von dem Juden und Bürger Simon in Burgdorf, wenige Stunden von Bern entfernt, vierzig Pfund Pfennige gegen einen wöchentlichen Zins von zwei Pfennigen per Pfund[12]).

Von Mathysen Eberlins, dem Juden, und Esther Mamelinon, der Jüdin, seiner Ehefrau, Bürgern zu Bern, nahmen die Grafen von Ryburg im August 1382 hundert Gulden als Schuld auf[13]), und c. 1410 ward von einem

---

[10]) Solothurner Wochenblatt für 1828, 194. In dieser Urkunde heisst es ausdrücklich: ... pro impetitione, quem dicti Cives (Bernenses) contra dictos Judaeos habebant pro occisione pueri, videlicet Beati Rudolphi (dem getödteten Rudolph wurden später Wunder von Curen zugeschrieben), quem dicte Judaei, ut dicitur (!), occiderunt.

[11]) Solothurner Wochenblatt für 1827, 444; Kopp, Urkunden zur Geschichte der eidgenössischen Bünde, II, 153.

[12]) Solothurner Wochenblatt für 1824, 501 ff. Urkunde von S. Peters und S. Pauls Abend 1347. Zu einer „mehrern Sicherheit" musste der adlige Dompropst noch zwei Bürgen für die Schuld stellen. Ueber die Leiden der Berner Juden im Jahre 1349 in einem besonderen Artikel.

[13]) Solothurner Wochenblatt für 1829, 498. Urkunde vom 12ten August 1382.

Moses Cohen in Bern berichtet, dass er in der Pessach-Hagada einst das מה נשתנה wegliess, weil sein Töchterchen durch die Frage, weshalb er die Schüssel in die Höhe hebe, dasselbe überflüssig gemacht habe[14]).

Gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts wurden die Juden aus Bern vertrieben und kehrten erst in neuerer Zeit, vor etwa fünfzig Jahren, dorthin zurück.

Sonderbarer Wechsel! Heute ist ein Jude Rector der Berner Universität.

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau.*)

Das Seminar begehet nun die zehnte, an das Andenken seines Stifters, des sel. königl. Commerzienrathes Jonas Fraenkel, anknüpfende Stiftungsfeier. Die Anstalt fühlt sich gedrungen, ihren Dank gegen die Vorsehung auszusprechen, dass es ihr auch in diesem Jahre gegönnt war, den Manen des Stifters lebendige Denkmale zu setzen. Zwei Hörer, die Herren Dr. P. Buchholz aus Bomst, Grossherzogthum Posen, und Dr. W. Klemperer aus Prag, wurden, nachdem sie in einem rigorosen mehrtägigen Examen ihre rabbinische Reife bekundet hatten, am 27. Juni feierlich im Beisein vieler Gönner und Freunde des Seminars als befähigt zur Uebernahme des Rabbiner- und Predigeramtes entlassen. Herr Dr. Buchholz wurde schon vor seiner Entlassung von der israel. Gemeinde zu Märkisch-Friedland zu ihrem Rabbiner designirt, und trat im v. August sein Amt an. Ueber sein Wirken spricht sich diese Gemeinde mit vieler Anerkennung aus.

Auch Herr Dr. J. Heckscher aus Kopenhagen wurde mit dem Zeugnisse der Reife für das Predigeramt und den Religionsunterricht entlassen, und von der israel. Gemeinde zu Köthen v. Mai als Prediger und Religionslehrer berufen.

Mehrere Hörer des Lehrer-Seminars wurden mit dem Zeugnisse der Reife für den Religionsunterricht entlassen und fanden Anstellungen in verschiedenen Gemeinden.

---

[14]) Zunz, Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes, 72.

*) Dem eben erschienenen Jahresberichte entnommen.

Die Stiftungsfeier ruft mit stets erneuerter Kraft das Andenken des Stifters wach. Und dass die Erinnerung an ihn in der Brust Jener, die sich an dieser Anstalt für ihren Beruf heranbildeten und Vollendung und Reife erreichten, zum unvergänglichen Andenken verbleibe, wird von nun ab die feierliche Entlassung der Candidaten des Rabbiner- und Predigeramtes je am 27. Januar stattfinden. An dem diesjährigen Stiftungstage werden die Herren Dr. M. S. Zuckermandel aus Ungarisch-Brod in Mähren und Dr. J. Wallerstein aus Siegburg entlassen werden.

Ueber das nun zu Ende gehende Jahr ist ferner zu berichten:

An dem Seminar wirkten ausser dem Unterzeichneten die Lehrer DDr. J. Bernays, H. Grätz, M. Joël, B. Zuckermann.

Rabbinerseminar.

Dasselbe enthält zwei Abtheilungen. In der oberen Abtheilung las:

Der Unterzeichnete: Einleitung in die Pentateuchexegese. Genesis 1—20 mit den älteren Commentatoren. — Talmud statarisch: Tractat Gittin 18—77. — Talmud cursorisch: Tractat Synhedrin 30—80. — Eben Haëser: Gittin 119—129. — Einleitung in die Mischna. — Literatur der nachtalmudischen Responsen: Nachgeonäische Periode bis Ende des 13. Jahrhunderts.

Dr. Grätz: Exegese: Jeremias. — Jüdische Geschichte, verbunden mit Literaturgeschichte: von Maimuni's Zeitepoche bis zur Verfolgung der spanischen Juden von 1391 (erster Coetus); und vom ersten Makkabäerfürsten bis zum Aufstande der Juden unter Trajan (zweiter Coetus).

Dr. Bernays: Aristoteles' nikomachische Ethik, Buch 2, 3 (für die gereifteren Hörer). — Homer, Odyssea Buch 18, 19; Ilias Buch 16. Herodot, Buch 1 (zweite Hälfte), 2. Platon, Phaedon. — Ausgewählte Oden des Horaz. Cicero, de natura deorum Buch 3. Tacitus Annalen Buch 1. — Lateinische Stilübungen. — Für den Vortrag der alten Geschichte diente

Weber's Handbuch als Leitfaden. — Deutsche Stilübungen und Lectüre aus Lessing (Literaturbriefe und Dramaturgie).

Dr. Joël: Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie von Philo bis Maimonides (für die fortgeschrittenen Hörer).

Dr. Zuckermann: Geometrie: Trigonometrie und Stereometrie. — Arithmetik: Gleichungen mit mehreren Unbekannten, arithmetische und geometrische Reihen. — Physik: Mechanik fester und tropfbarflüssiger Körper.

In der zweiten Abtheilung las:

Dr. Grätz: Exegese: Pentateuch Exodus und Leviticus; Psalmen 1—50; Josua c. 1—15. — Hebräische Grammatik: über Zahlwörter, Pronomina, Partikeln und Accentlehre. Talmud statarisch: Tractat Pesachim v. p. 71 bis Ende; Tractat Baba Mezia bis p. 26. — Talmud cursorisch: Tractat Berachot von p. 45 bis Ende.

Dr. Joël: Homer, Odyssea B. V—X; Plato, Apologie und Crito. Griechische Grammatik: Syntax; Virgil, Aeneis II—V, Livius B. I und II, Exercitien und Extemporalien; Geschichte Griechenlands und Roms. Lectüre aus Goethe und deutsche Aufsätze.

Dr. Zuckermann: Geometrie: Berechnung der Seite regulärer Polygone, Rectification und Quadratur des Kreises, planimetrische Aufgaben. — Arithmetik: Gleichungen des ersten Grades mit mehreren Unbekannten, Logarithmen. — Physik: Statik und Mechanik fester Körper.

Das Rabbinerseminar zählt sechsundvierzig Hörer und zwar vierundzwanzig Preussen, sechszehn Oesterreicher, einen Hannoveraner, einen Darmstädter, einen Badenser, einen Lippe-Detmolder, einen Niederländer, einen Schweden. Von diesen Hörern haben fünf die philosophische Doctorwürde erlangt, achtzehn besuchen die Universität.

Lehrerseminar.

Dr. Grätz: Exegese: Pentateuch Exodus und Leviticus; Psalmen 1—50; Josua c. 1—15. — Hebräische Grammatik: über Zahlwörter: Pronomina, Partikeln und Accentlehre.

Dr. Joël: Raschi- und Ramban-Commentar. Systematische Religionslehre.

Dr. Zuckermann: Geometrie: Einleitung. Von den geraden Linien und geradlinigen Winkeln, von den Parallellinien. — Physik: Einleitung, von den allgemeinen Körperphänomenen. Mathematische Geographie: Einleitung, von der astronomisch-mathematischen Abtheilung der Erdoberfläche.

Das Lehrerseminar zählt neun Hörer, welche Preussen sind.

Cantor Deutsch leitet den Gesangunterricht im Rabbiner- und Lehrerseminar.

Dr. M. Joël scheidet nun aus und folgt dem an ihn ergangenen Ruf als Rabbiner der Synagogengemeinde zu Breslau. Er hatte durch sein umfassendes Wissen, sowie durch seinen Charakter sich die Hochachtung seiner Collegen erworben, und war seinen Schülern ein liebevoller, durch Wort und That in reichem Masse belehrender Lehrer. Das Seminar, an dem er seit dessen Entstehen wirkte, siehet ihn mit tiefem Bedauern scheiden. — Die von Dr. Joël vorgetragenen Fächer werden interimistisch zu einem Theile von dem Unterzeichneten und Dr. Bernays übernommen; für die zweite Abtheilung ist Dr. G. Löwe aus Ratibor provisorisch als Hülfslehrer, für die Lehrerabtheilung Dr. J. Wallerstein einstweilen eingetreten.

Den Lehmann'schen Preis für die, über ein gegebenes wissenschaftliches Thema gelieferte beste Arbeit errang Herr stud. phil. H. Gross aus Szenitz in Ungarn.

Dieses Jahr wurde als Preisaufgabe gestellt:

„R. Simon ben Gamaliel II. nach seinen Lebensverhältnissen und seiner geistigen Thätigkeit."

Den Preis errang Herr stud. phil. Ph. Bloch aus Tworok, Schlesien.

Das Seminar beging am 27. Januar die statutenmässige Gedächtnissfeier des Stifters der Anstalt, des königl. Commerzienrathes Jonas Fraenckel.

Am 22. März beging das jüdisch-theologische Seminar den Geburtstag Sr. Majestät des Königs. Nach Recitation zweier Psalmen bestieg Dr. Joël die Kanzel und zeigte, anknüpfend an den am vorangegangenen Sabbat gelesenen Schriftabschnitt, wie die Feier von Geschichtsfesten und von Vaterlandsfesten im Gegensatze zu den blossen Naturfesten des Heidenthums

wesentlich im Geiste des Judenthums begründet sei. Das übliche Gebet für den König und das Königshaus schloss die Feier.

Mit Freuden spricht die Anstalt ihren Dank für manche ihr gewordenen Beweise des Wohlwollens und der ehrenden Theilnahme aus. Mit besonderer Anerkennung gedenkt sie der Frau Sophie Schwerin hierselbst, die dem Seminar ein Legat von dreihundert Thalern überwies, dessen Zinsen als Stipendium einem fleissigen mittellosen Seminaristen mit der daran geknüpften Bedingung ertheilt werden sollen, dass er am Sterbetage ihres sel. Gatten, Herrn Louis Schwerin (24. Adar), die üblichen Trauergebete verrichte.

Ferner des Herrn Rittergutsbesitzers Emanuel Pringsheim hierselbst, der dem Seminar ein Legat von zweihundertfünfzig Thalern überwies, dessen Zinsen als Stipendium einem fleissigen mittellosen Seminaristen mit der daran geknüpften Bedingung ertheilt werden sollen, dass er am Sterbetage der Frau Eva Pringsheim, Gattin des Gebers (7. Adar), die üblichen Trauergebete verrichte.

Ferner eines nicht genannt sein wollenden Freundes jüdischer Wissenschaft, der dem Seminar ein Legat von zweihundert Thalern übergab, dessen Zinsen als Stipendium einem fleissigen mittellosen Seminaristen übergeben werden sollen.

Ferner des Talmud-Thora-Vereins zu Danzig, der dem Seminar ein Legat von hundert Thalern übergab, dessen Zinsen als Stipendium zunächst einem zu Danzig geborenen fleissigen mittellosen Seminaristen übergeben werden sollen.

Andere Beweise des schätzbaren Wohlwollens legten an den Tag: Herr Geheimrath Neigebaur: Rayneri Sullo stato del collegio degli artigianelli in Torino. — Filomarino Dame del diritto del figliuole naturale. — Carpellini Sulla origine nazionale e populare delle università dei studj in Italia u. a. ital. Werke. — Herr Dr. Wiener in Hannover: Die Juden unter den Braunschweigschen Herzögen Julius und Heinrich Julius. — Herr Oberrabiner Löw in Szegedin: Weyl Chorin's Biographie. — Herr Landrabbiner Herzfeld in Braunschweig: Metrologische Untersuchungen. — Herr Dr. Wolf in Wien: Catalog der Bibliothek des Dr. B. Beer. — Herr Rabbiner Rabbinowitz in Czenstochau: Nidboth pi. — Herr Curator Milch: Bibel, Bux-

torf's Concordanz, Lankisch Concordanz, Toldot Jizchak, Mateh Dan, Sidur, En Jacob Tom. 2 u. 3, Mischnajoth Seraïm Moëd, Raschi und Raschbamcommentar zum Pentateuch im Manuscript. — Herr M. Goldmann in Nachod: Die zweite Auflage seiner hebräischen Grammatik. — Herr Rabbiner Dessauer in Kangar in Ungarn: Schire simrah. — Herr Prediger Dr. Jellinek in Wien: Das von ihm edirte Nofet Zofim von Messer Leon. — Herr J. Blumenfeld in Wien: Ozar Nechmad 4. Heft. — Herr S. Nissen hiers.: Kuntres R. Chajim Jona. — Herr Director Lehmann in Glogau: Lubliner de la condition politique et civile des juifs. — Herr Bankier J. Prinz bewährte abermals seine wohlwollende Gesinnung durch ein bedeutendes Geschenk. — Herr Dr. med. J. Lobethal lässt dem Seminar einen bedeutenden monatlichen Beitrag für mittellose Seminaristen zukommen. — Durch freundliche Beiträge bezeigten ferner die israel. Gemeinde zu Oppeln, die Herren S. K. Frankel aus Prag, G. A. Itzig aus Nakel ihre Theilnahme.

Die israelitische Gemeinde zu Prag hat ein jährliches Stipendium von 200 Fl. für einen am Seminar studirenden Prager bestimmt. — Die Herren Vertreter der israel. Cultusgemeinde zu Wien bestimmten ein mehrjähriges Stipendium von 200 Fl. für am Seminar Studirende. — Die Herren Repräsentanten der auf dem flachen Lande wohnenden Israeliten Böhmens haben drei Stipendien à je 200 Fl. für am Seminar studirende böhmische Jünglinge errichtet.

Mehrere Beförderer jüdischer Wissenschaft zu Baja in Ungarn ertheilen einem aus ihrer Mitte am Seminar Studirenden ein Stipendium von 500 Fl. österr. Währ. — Die israelitische Gemeinde zu Beuthen ertheilt seit mehreren Jahren einem am Seminar Studirenden ein Stipendium von 35 Thlrn. Herr Dr. jur. Otto Friedländer zu Beuthen ertheilt einem am Seminar Studirenden ein jährliches Stipendium von 60 Thalern. — Die Familie Samuel Goldberger und Söhne in Pesth hat für einen am Seminar Studirenden ein jährliches Stipendium von 280 Thlrn. bestimmt. — Mehrere Beförderer der jüd. Wissenschaft zu Preuss.-Stargardt ertheilen einem von daselbst das Seminar Besuchenden ein jährliches Stipendium von 50 Thlrn.

Breslau, im December 1863. **Dr. Z. Frankel**, Director.

Mose Almosnino.

Eine Skizze.

(Schluss.)

Oefter musste er mit seiner Familie wegen Erdbeben und Pest die Stadt verlassen und hielt sich in Langazada und Livadi, eine halbe Tagereise von Salonichi, auf (1562—1564)[27]. Im Jahre 1565 wurde ihm ein ehrenvoller Auftrag, sich an den Sultanshof von Constantinopel zu begeben, um dort günstige Privilegien für die Salonicher Juden zu erwirken.

Die Hauptbevölkerung dieser Stadt sowie des grössten Theils der europäischen Türkei bestand nämlich aus Griechen, oder richtiger aus Slaven, welche die griechisch-katholische Religion und die verdorbene griechische Sprache angenommen hatten. Obwohl diese christliche Bevölkerung vor ihren türkischen Herren zu kriechen pflegte, so blieb sie doch, was sie zur Zeit ihrer Herrschaft gewesen war, übermüthig und giftig gegen die Juden. Der Hass in ihrem Herzen gegen die Türken machte sich gegen die Juden Luft. Oefter erhoben die boshaften griechischen Slaven Klagen gegen die reichen Juden über drückenden Wucher, veranlassten Verfolgungen oder fielen selbst die Juden an[28]. Ausser diesen Plackereien litten die Juden von Salonichi an der Anarchie in ihren Gemeindeverhältnissen. Die vielen Gemeindeparcellen wollten sich nicht unter einen Hut bringen lassen, jede pochte auf Selbstständigkeit und war daher, jede für sich, zu schwach, die Bosheit frecher Gemeindeglieder zu paralysiren. Es traten hin und wieder Angeber und Verräther in ihrer Mitte auf, welche über ihre Glaubensgenossen Gefahren heraufbeschworen, die Gemeinde hatte aber keine Befugniss, sie unschädlich zu machen.

Wie es scheint, gelang es der Bemühung Almosnino's endlich, sämmtliche kleine Gemeinden zu einer Gesammtgemeinde, nach aussen hin wenigstens, zu einigen. Die Führer traten zusammen und entwarfen ein Statut der Privilegen, und Almosnino

---

[27]) Ende des Commentars פרקי משה und der Commentarien zu Esther, Ruth und Klagelieder.

[28]) Vgl. Respp. Tam Ibn-Jachja אהלי תם Nr. 150, 194; eine solche Hetze gegen die Juden von Seiten der Griechen fand auch 1535 statt.

erhielt den Auftrag, sich mit noch zwei Begleitern nach Constantinopel zu begeben, um am grossherrlichen Hofe die Genehmigung und Bestätigung desselben durchzusetzen[29]). In Constantinopel angekommen, musste sich Almosnino zunächst mit den dem Hofkreise nahestehenden, einflussreichen Juden in Ver-

---

[29]) Die Predigt Almosnino's (Nr. 1) nach Erlangung der Freiheit (גזרת החירות, türkisch מוסילמליק gleich norma) gehalten, gibt den Inhalt der Privilegien nur andeutungsweise an. Dass sie aber auch gegen Anfälle von Seiten der nichtjüdischen Bevölkerung gerichtet waren, wird gleich im Anfange angegeben: חסדי ה' אזכיר ... בענין בנין החירות ... בהרחיק כל מעיק צר ומשטין מעלינו. Noch deutlicher p. 7a: בנין חירותינו שהיא ישועה כוללת לכל בני עמנו ... שהיינו מעוחדים למאורעות רבות ורעות וגזרות קשות המתרגשים לבא תמיד בכל יום. Auch das. p. 7b: מהיום הזה והלאה לא ניירא מרבבות עם העומדים עלינו בכל יום תמיד ... כי בהצמדם יחד ראשי עם קדש יהיה כח בהם לעמוד על ההנהגה הראויה בעיר מה שלא היה להם כח עד היום הזה מחמת אימת המוסרים ממונם על לא דבר. Auch da, wo Almosnino von den Geldsummen spricht, welche die Salonicher Juden für diese Privilegien geben mussten, deutet er an, dass sie auch zum Schutze nach aussen dienen sollten, p. 6a: ששאל ממנו בפעם החמישית ... החמשים אלפים לבנים וכן בפעם הששית השלש מאות אלפים מוקדמים ... הכל היה ... לטובתנו להגביה אותנו מעלה מעלה שנהיה גאים ומעולים על כל שאר תושבי העיר כי בזה יהיה חירותנו קיים יותר משלהם. Die Schrift, welche Almosnino über die Vorfälle und Begegnisse während seines Aufenthaltes in Constantinopel zur Erlangung der Privilegien, in spanischer Sprache ausgearbeitet, scheint verloren zu sein, p. 5b: כאשר הארכתי ליסד על כל זה בסדר כל המאורע אלינו מיום צאתו עד בואי אל המקום הזה בלעז ללועזות. Wie lange der Aufenthalt Almosnino's in Constantinopel zur Erlangung des Gesuches gedauert hat, lässt sich genau ermitteln. In derselben Predigt spricht er einmal von zwei Jahren p. 15a: כי בהיותי נע ונד זה שנתים הדבר אין בי כי המתנועע לא יוכל להשיג העיון השלם והחכמה d. h. ungefähr von 1566—1568. Sein Werk Extremos de Constant. (wovon weiter) verfasste er, d. h. beendete er 24. April 1567. In der Einleitung dazu bemerkt er, dass die Unterhandlung beinahe ein und ein halb Jahr dauere: que es casi ano y medio. Folglich ist er im Herbst 1565 von Salonichi nach Constantinopel gereist, d. h. wohl nach Ende der Feste 5326, Tischri = Sept. oder October. Am 25. Schebat 5328 = Januar wurden die Privilegien genehmigt; aber erst Abschnitt Pekude = Adar II. desselben Jahres hielt er die Predigt darüber. Er brachte also mindestens bei der Gesandtschaft in Constantinopel zu von Oct. 1565 bis Januar 1568, d. h. zwei und ein viertel Jahr.

bindung setzen, das Gesuch der Salonicher Gemeinde mit ihrem Ansehen zu unterstützen.

Die einflussreichste Persönlichkeit bei Hofe war Don Joseph Nasi, zu dem der Prinz Selim so viel Vertrauen hatte, dass er aus dessen Hand allein, ohne Furcht vor Vergiftung, Wein trank. Durch den Prinzen hatte auch Joseph Nasi beim Sultan Soliman II. einige Geltung. Selim hatte von seinem Vater für ihn das Herzogthum Naxos und die dazu gehörigen Inseln erbeten. Don Joseph hatte sich bereits früher, noch beim Leben des Sultans Soliman II., zu Gunsten seiner Glaubensgenossen verwendet und für sie Privilegien erreicht[30], die aber nicht genügten. Nächst ihm hatte auch der Arzt Joseph Hamon, Sohn des bei Soliman II. so hochgestellten Leibarztes Mose Hamon — der so viel für seine Stammgenossen gewirkt hatte — Einfluss entweder direct auf den Sultan oder auf die Staatsbeamten. Abraham Salma stand beim Vesir, und der Arzt Jehuda de Segura beim Defterdar in Gunst. Diese vier Persönlichkeiten und noch ein fünfter, Meïr Ibn-Sanchi, sagten Almosnino ihre Unterstützung und ihren Einfluss zu[31].

Dennoch drangen Almosnino und seine Begleiter mit ihrem Gesuche, günstige Privilegien zu erwirken, nicht sobald durch, auch bei der Thronbesteigung des judenfreundlichen Sultans Selim nicht, obwohl sie hohe Summen dafür geboten hatten, ohne welche nichts zu erlangen war. Sie hatten dafür 50,000 Aspern jährlich geboten und ausserdem eine hohe Summe bald zu zahlen zugesagt[32]. Wahrscheinlich arbeiteten die Gegner der Juden in Salonichi gegen sie und liessen es auch nicht an hohen Summen fehlen, das Gesuch der Juden zu vereiteln. Die jüdischen Deputirten hatten mehrere Mal Audienz, sie waren immer nahe daran, ihr Ziel zu erreichen; aber immer kam etwas

---

[30]) In derselben Predigt p. 7a: ...סדר הויא יתברך בהשגחתו הנפלאה שיהיה המלך אחד מתחלה ועד סוף. שבהיות אביו (סוליטאן) חי וקיים הוא (סלים) אמר ויהי כל אשר נעשה בתחלת תהלת ישועתנו זאת כנדע בגזרתו הראשונה שנתן לנו והוא יתּ' סבב שימלוך תחת אביו קודם גמר מלאכתנו כדי שיהיה כל ענינו על יד מלך אחד. Ferner daselbst: דון יוסף נשיא הדוכוס יר"ה מאז הלכנו אליו בהיות אבי המלך חי כאמור והוא הפליא חסדו עמנו והוא הטיב לנו מתחלה ועד סוף.

[31]) Daselbst.

[32]) Vgl. oben S. 58, Note 29.

dazwischen, das die Ausführung verhinderte. Zwischen steter Hoffnung, den Zweck seiner Gesandtschaft durchzusetzen, und der Furcht, ihn zu verfehlen, fühlte sich Almosnino sehr verstimmt, zumal er die Tage mit müssiger Beschäftigung zubringen musste, von Einem zum Andern zu laufen, hier den Eifer rege zu erhalten und dort der Gleichgültigkeit entgegenzuwirken. Gewohnt, seine Zeit nützlich auszufüllen, machte er scharfe Beobachtungen in der türkischen Hauptstadt und legte die Ergebnisse derselben in einer Schrift nieder, welche zu dem Besten gehört, was er schriftlich hinterlassen hat. Er schrieb über die Gegensätze und Grösse Constantinopels (Extremos y Grandezas de Constantinopla, vollendet April 1567)[33] und flocht darin die Geschichte der Osmanen und namentlich der Vorgänge unter dem Sultan Soliman II. ein.

---

[33]) Ueber diese höchst interessante Schrift, welcher wegen ihrer Seltenheit noch nicht genügende Aufmerksamkeit geschenkt wurde, muss ich mich ein wenig ausbreiten. Jakob Cansino, Dolmetsch des Königs Philipp IV. von Spanien in Oran, gab 1638 heraus: Extremos y Grandezas de Constantinopla, compuesto por Rabi Moysen Almosnino Hebreo, traducido por Jacob Cansino, Madrid. In dem Vorworte an den Leser bemerkt der Herausgeber: er habe diese Schrift aus hebräischen Buchstaben, in welchen sie geschrieben war, in spanische umgearbeitet: Considerando las cosas notables, que este pequeno libro contiene ... le he traducido ... de la letra Hebrea, en que està escrito, al idioma Castellano. Jakob Cansino hat also keine förmliche Uebersetzung davon veranstaltet, sondern lediglich eine Umschreibung aus hebräischen Charakteren gegeben. Die Schrift war demnach ursprünglich spanisch geschrieben, nur mit hebräischen Lettern, wie deren Almosnino mehrere verfasst hat. Weiterhin bemerkt der Herausgeber, dass die Schrift zwar nicht den Autornamen Mose Almosnino trägt, aber nach der Stylvergleichung mit anderen Schriften sei es unzweifelhaft, dass Almosnino, der damals Commissar für die Gemeinde Salonichi in Constantinopel gewesen, die Autorschaft angehöre: Este tratado ... no tiene el nombre de su autor: y segun el estilo con que el Rabi Moysen Almosnino compuso otros diversos de diferentes materias y ciencias, y que fue Comisario de la ciudad de Salonique y e (l. en) la de Constantinopla en la ocasion y tiempo que se conforma con la relacion, que dello se hazé en esta obra, se verifica ser suyo. An der Echtheit von Almosnino's Autorschaft ist nicht zu zweifeln, wenn man das Vorwort genau liest. Es ist darin von seiner Gesandtschaft die Rede und von seiner Verstimmung wegen der Verschleppung.

Das Vorwort zu diesem betrachtenden historischen Werke spiegelt die Verstimmung Almosnino's wieder wegen der Verschleppung, welche die von ihm betriebene Angelegenheit in Constantinopel durch Gegenminen erfahren hatte.

„Es schiffen in einem Meere von Mühseligkeiten diejenigen, welche sich mit öffentlichen Angelegenheiten in dieser Stadt Constantinopel, am Hofe des Grossherren, beschäftigen. Ich weile hier wegen meiner Sünden und zu meinem Unglücke, und es vereinigt sich Alles gegen mich, um vergiftete Pfeile gegen mich abzuschnellen. Ich bin losgerissen von meinem beständigen Studium und steter Betrachtung, denn ich bin Tag und Nacht in fortwährender Bewegung mit dem Eifer und der Liebe, welche nothwendig sind, um den Plan zu Gunsten der edlen Gemeinde von Salonichi, deren Abgeordneter ich bin, auszuführen. Indem ich die geeigneten Mittel versuchen musste, um die Angelegenheit zu einem erwünschten Ende zu führen, war ich genöthigt, mit verschiedenen Personen zu verkehren. Da die Angelegenheit sich aber vermöge göttlichen Rathschlusses durch Aufschub von einem Tage auf den anderen verschleppte, wurde ich gewahr, dass ich aus tiefer Ruhe, dem Stillleben und dem sicheren Zustande des erfreulichen Studiums und süsser Sammlung im Dienste Gottes und seiner heiligen Schrift (ein Mittel, um dieses vergängliche Leben zweckmässig zuzubringen und das wahre, dauernde und unvergängliche Leben zu erreichen) herausgetreten bin. Ich fand mich in steter, wechselnder Aufregung, voll von Mühseligkeit und Beschwerlichkeit, und erfuhr alle Leiden ohne irgend einen Trost, es sei denn die Hoffnung allein auf einen glücklichen Ausgang, so dass ich die Erreichung des Zieles als reines Glück, ruhmreichen Lohn und Ersatz für Leiden des ganzen Lebens halten werde. Ich fand auch bei dieser Gelegenheit im Verkehr in dieser Stadt und bei allen besonderen Vorgängen, dass sich hier Alles widernatürlich in einem von zwei Gegensätzen ohne Uebergänge bewegt. Diese Gegensätze zeigen sich an den Geschäftsleuten, in den Mitteln, deren sie sich zu ihrem Zwecke bedienen, in den Gebräuchen, kurz in allen allgemeinen und besonderen Fällen der ganzen Stadt. Daraus schöpfe ich Hoffnung, dass dasjenige, was wir in so langer Zeit, seitdem wir unterhandeln (seit fast anderthalb Jahren), mit allem Eifer, möglichster Anstrengung, mit

Verlust des Blutes, Erschöpfung des Körpers und des Geistes und mit grosser Gefahr für unsere Personen, nicht erreichen konnten, uns ohne Mühe und Arbeit, allein durch den Beistand der Vorsehung, von selbst in den Schooss fallen wird, welches ebenfalls das entgegengesetzte Extrem sein würde. So möge es kommen, Amen!“ [84])

Sehr anmuthig, anziehend und mit scharfer Beobachtungs-

---

[84]) Ich theile wegen der Seltenheit des Buches das interessante Vorwort im Original mit, das sich nicht treu wiedergeben lässt. Daraus ergibt sich die Autorschaft Almosnino's ganz unzweifelhaft: Prologo del Autor. Andando navegando en el golfo del mar de los trabajos que padecen los que se ocupan en negocios en esta nobilissima Ciudad de Constantinopla, Corte de gran Senor, donde resido por mis pecados, y adversa fortuna, que todo se juntò para tirar contra mi sus ponçonosas saetas, sacandome de mi continuo estudio, y estable contemplacion, estando al presente de noche, y de dia en continuo movimiento, con el zelo y amor que se requiere para efetuar el intento deseado en beneficio de nuestra noble Republica de Salonique, como tal Comisario, intentando los medios mas convenientes para adquirir el fin de semejantes negocios, me fue fuerça comunicarle con diferentes personas, dilatandos (leg. dilatandose) por ordenacion divina con remission de un dia para otro, y hallo, que sentia en mi aver sahido de una extremada quietud, tranquilidad, y fixo estado de delectable estudio, y dulce contemplacion, à servicio de Dios, y beneficio de su sacra Escritura (alivio para passar esta vida, que manana acaba, para alcançar la verdadera, permanente, y perduable). Halléme tambien en otro extremo de movimiento continuo, variable, lleno de tribulaciones, y fatigas, padeciendo tantas calamidades, sin ningun modo derefrigerio, mas que sola la gloria della esperança del efecto, que alcançado, le tendrè por pura felicidad, glorioso premio, y recompensa del trabajo de toda la vida. De la misma manera hallè quantos he comunicado en esta Ciudad, y en todos los efectos particulares que en ella ai, no carecen de uno de dos extremos, sin passar por el medio, contra naturaleza: veense en los negociantes, y en los medios, que por intercession dellos se adquieren los fines; en las costumbres, y casos universales, y particulares de toda la Ciudad, con todos sus fundamentos. Por lo qual tengo esperança que lo que no avemos podido alcançar, ni efetuar en tan dilatado tiempo que ha que negociamos (que es casi ano y medio) con toda la diligencia, y vehemencia possible, derramamiento de sangre, cansancio de cuerpo, de espiritu, y gran peligro de nuestras personas, se alcançarà cayendose de su peso sin ninguna fatiga, ni trabajo, que serà el otro extremo, con solo la ayuda de la providencia divina. Assi sea, Amen.

gabe beschreibt Mose Almosnino in diesem Werkchen die Gegensätze in allen Verhältnissen, in den natürlichen und socialen, welche damals in der türkischen Hauptstadt herrschten. Bald herrscht daselbst eine unerträgliche Hitze, bald eine äusserst strenge Kälte, und diese gegensätzlichen Temperaturgrade wechseln ohne sanfte Uebergänge miteinander ab. Bald macht ein strömender Regen die Strassen unfahrbar, bald herrscht eine ausserordentliche Trockenheit. Die Lebensmittel sind das eine Mal unerschwinglich theuer und das andere Mal spottbillig, und zwar wider Erwarten in umgekehrtem Verhältnisse ihres Vorhandenseins. Die Häuser, der Hausrath, die Gastmähler sind hier von einem überschwänglichen Luxus und dort von abstossender Dürftigkeit. Freundschaft und Feindschaft der Bewohner Constantinopels unter einander wechseln rasch miteinander von der Glühhitze bis zur Verfolgungssucht ab. Das weibliche Geschlecht ist theils bis zur Unnahbarkeit enthaltsam und keusch, und theils ausschweifend lüderlich. Auch die Juden Constantinopels sind von dieser Gegensätzlichkeit beherrscht. Die Einen sind übertrieben fromm, die Anderen setzen sich über alle Religionsvorschriften hinweg. Einige sind so ausserordentlich schlecht und lasterhaft, dass sie eine wahre Pest der Gemeinde sind, und Gott allein sie unschädlich machen kann. Es sind entweder die ausserordentlich Reichen oder die ganz Armen. Andere wieder sind von ausserordentlicher Tugendhaftigkeit, Güte und Frömmigkeit, und diese verwenden den grössten Theil ihres Vermögens über Gebühr zur Wohlthätigkeit und im Dienste Gottes[35]).

Mose Almosnino schildert ferner bei der Erzählung vom Tode des Sultans Soliman II. und des Regierungsantritts Selim II., die er bei seiner Anwesenheit in der Hauptstadt miterlebt hat, nicht wie ein Rabbiner, sondern wie ein sich für Staatsangelegenheit interessirender Beobachter, die Land- und Seemacht der Türkei, die Staatseinnahmen, die hohen Staatswürden, die grossartigen Gebäude und alle Vorfälle beim Thronwechsel in aller Ausführlichkeit[36]).

---

[35]) Das ist der ungefähre Inhalt des ersten Buches der Extremos; das Capitel von den Juden das. p. 23 ff.

[36]) Inhalt des zweiten Buches.

Mit einem gewissen freudigen Stolze erzählt Mose Almosnino die aussergewöhnliche Rangerhöhung, welche der Sultan Selim gleich bei seiner Thronbesteigung einem Juden, seinem Vertrauten Joseph Nasi, zu Theil werden liess, wie er ihn zum souveränen Herzog von Naxos und anderer cycladischen Inseln gemacht und ihm noch anderweitige Gunstbezeugung zugewendet hat[37]). Die Kriege und Siege Soliman's des Grossen, der auf der einen Seite seinen starken Arm bis nach Persien und auf der anderen bis Wien ausstreckte, Asien und Europa in Angst versetzte, zeichnet Almosnino mit dem Griffel eines leidenschaftslosen, wahrheitsgetreuen Geschichtschreibers[38]). Der für Geschichte rege gewordene Sinn gebildeter Juden gerade im 16. Jahrhundert wendete sich mit besonderer Vorliebe der türkischen Geschichte zu. Hier gab es allerdings glänzende Waffenthaten zu erzählen. Während die christlichen Völker in kleinlichen Fehden wegen mesquiner Veranlassungen oder dogmatischer Haarspalterei einander zerfleischten, errangen die türkischen Sultane staunenswerthe Triumphe. Waren die Grossartigkeit und Wunderbarkeit rasch aufeinander folgender Siege anziehend für Geschichtskundige, so fühlen sich jüdische Historiker umsomehr davon angezogen, als sie dabei nicht die Misère zu erzählen hatten, welche ihre Stamm- und Religionsgenossen zu erdulden hatten. Die türkischen Sultane regierten despotisch, waren aber nicht aus religiösem Fanatismus verfolgungssüchtig. Sie quälten und tödteten nicht die Leiber, um die Seelen zu retten. Wiederum waren es jüdische Spanier, welche sich mit der türkischen Geschichte beschäftigten. Ungefähr ein Jahrzehent, ehe Almosnino seine „Gegensätze und Grösse Constantinopels" beschrieb, veröffentlichte Joseph Kohen aus Avignon, ein Abkömmling spanischer Flüchtlinge, die Geschichte der Türkei und Frankreichs. Gleichzeitig mit Almosnino fügte Solomo Schullam, ebenfalls von spanischer

---

[37]) Das. p. 77, 78.

[38]) Inhalt des dritten Buches. Mit Recht vermuthet der Verfasser des Bodlejanischen Catalogs (p. 1771), dass das in einem Pocockeschen Codex erwähnte: ספר דברי הימים למלכי עותמאן . . . אשר כתב בו (ר' משה אלמושנינו) קורות שני המלכים אשר מלכו בימיו . . . שולימאן ובנו שולטאן שלים, identisch ist mit dessen Extremos y Grandezas.

Abkunft, zu Zacuto's Chronik ein Capitel, die türkische Geschichte betreffend, hinzu.

Auch nach der Abfassung seiner interessantesten Schrift, der Frucht müssiger Stunden, musste sich Almosnino über drei Vierteljahr abmühen, um seine Mission, Privilegien für die Salonicher Gemeinde zu erwirken, mit Ehren auszuführen. Seine Mühe wurde ihm aber ausserordentlich verleidet. Jedesmal, wenn er in Folge von Audienzen dem Ziele nahe zu sein glaubte, rückte es ihm wieder in weite Ferne. Seine Mandatgeber in Salonichi fingen bereits an, Glossen über ihn zu machen und sogar ihre Unzufriedenheit mit seiner Thätigkeit laut werden zu lassen. Sie glaubten, dass die Schuld an ihm, an seinem Mangel an Eifer läge, und dass er nur aus selbstsüchtigen Interessen so lange in Constantinopel weilte[39]). Als er sich bereits der Verzweiflung, wegen Misslingens seiner Sendung, überliess, wurde sie urplötzlich, wie er es vorausgesehen und vorausverkündet hatte, von Erfolg gekrönt. Am 25. Schebat = 25. Januar 1568 wurden Almosnino und seine Genossen zum sechsten Mal zur Audienz zugelassen, und hatten die Freude, dass am selben Tage die gewünschten Privilegien die grossherrliche Bestätigung erhielten[40]). Freudestrahlend kehrte Almosnino mit den verbrieften Freiheiten nach Salonichi zurück und konnte seine Gegner ob ihrer hämischen Angriffe beschämen.

Aber in der schönen Predigt, die er einige Wochen später hielt — welche eine Art Rechenschaftsbericht ist — zeigte Almosnino keinesweges triumphirenden Stolz wegen Durchführung einer der Gesammtgemeinde so hochwichtigen Angelegenheit, sondern im Gegentheil rührende Demuth und ein tiefes Dankgefühl gegen Gott, dem er allein den Erfolg zuschrieb. Den Antheil aller Personen, welche sich dabei thätig erwiesen hatten, vergrösserte er, nur sein eigenes Verdienst an der Sache verkleinerte er mit wahrhaft bescheidenem Sinne. Ueberhaupt bekundete Almosnino bei dieser Gelegenheit eine seltene sittliche Grösse. Nicht einmal den Lohn für seine hingebende Bemühung mochte er von der Gemeinde oder den Gemeinden an-

---

[39]) Vgl. oben.

[40]) Predigtsammlung Nr. I, p. 5b.

nehmen[41]). Mit herzlichen, eindringlichen Worten ermahnte er seine Zuhörer in derselben Predigt, die Freiheiten, welche sie erlangt, in edlem Sinne zu gebrauchen, Eintracht unter einander zu erhalten, Frömmigkeit und Sittlichkeit zu fördern; namentlich legte er den Reichen an's Herz, die Last der Steuern auf die eigenen Schultern zu nehmen und sie nicht der ärmeren Klasse aufzuwälzen. Almosnino bat auch in dieser Predigt, ihn seines Amtes zu entbinden und ihm zu gestatten, wegen körperlicher Schwäche und eintretenden Alters sich in's Privatleben zur ungehemmten Fortsetzung seiner Studien zurückzuziehen[42]).

Dieser Wunsch ging ihm aber nicht in Erfüllung, er war vielleicht auch gar nicht ernst gemeint. Die Gemeinden mochten seine ebenso belehrende wie seelenvolle Beredtsamkeit nicht entbehren. Jedem Schmerze über den Heimgang einer angesehenen Persönlichkeit musste Almosnino noch ferner Ausdruck geben, um für die Ueberlebenden Nutzanwendung davon ziehen zu lassen. Beim Tode[43]) des gelehrten Rabbiners Josua Soncin (1569) hielt er in der deutschen Gemeinde die Gedächtnissrede. Als in demselben Jahre Don Samuel Nasi, Bruder des Herzogs von Naxos, in Constantinopel gestorben war, lud die castilianische Gemeinde von Salonichi den gewandten Kanzelredner ein, ihm zu Ehren eine Gedächtnissfeier zu veranstalten. In dieser Leichenrede zeigte Almosnino recht vielen Takt. Er erging sich nicht in übertreibenden Lobpreisungen des hochgestellten Verstorbenen, was so sehr am Wege lag; er hob nur dessen wahres Verdienst hervor, dass Samuel — ehemals als Christ Mose Miquez genannt — mit seinem grossen Vermögen für die Armen reichlich gespendet, dass er, obwohl im Christenthum geboren und erzogen, streng jüdisch-religiös gelebt und seinem Gott in Liebe zugethan gewesen, und dass er, obwohl unwissend im jüdischen Schriftthume, mit Vergnügen auf belehrende Worte gelauscht habe[44]). Auch vom folgenden Jahre sind

---

[41]) Daselbst p. 12b: כי אשא אל שמים ידי ואמרתי שיהיה עלי כקרבן כעולה כל הנאה בעולם שתבא לידי מאז יצאתי את העיר מהקהלות הקדושות מצד טרחי ועמלי בדרכי ואת מעתה ועד עולם. כי יש לי רב לפי ערכי ולחם חקי.

[42]) Das. und auch an anderen Stellen.

[43]) Das. Nr. 8. Es ist der Verfasser der Responsen נחלה ליהושע.

[44]) Das. Nr. 9.

Gedächtnissreden von ihm vorhanden, auf den Tod seiner von ihm angebeteten Mutter, des gelehrten Mose de Buton und anderer angesehenen Persönlichkeiten[45]). In demselben Jahre arbeitete Almosnino den Commentar zu den zwei dunkelsten Büchern der fünf Megillot, zum Hohenliede und Prediger, aus. Und so war er bis in sein hohes Alter, ja bis zum letzten Hauche nach diesen zwei Seiten hin thätig: sich in die heilige Schrift zu versenken und aus ihr die erhebendsten Gedanken für den Verstand und die edelsten Anregungen für das Herz zu entwickeln, und auf der anderen Seite die gefundenen, oft auch nur hinein interpretirten Ideen durch das lebendige Wort in die Gemüther zu senken. Der wahre agadische Ausspruch: dass der Geist der mit Liebe der Forschung ergebenen Menschen sich im zunehmenden Alter noch mehr kräftige, bewährte sich an ihm. Almosnino hat allerdings mit seinem stillen, bescheidenen, von Gottvertrauen und tiefer Sittlichkeit durchwehten Wirken keinen Einfluss auf grössere Kreise und spätere Zeiten geübt, er hat auch keine befruchtenden Gedanken in die Welt gesetzt oder angeregt. Seine schriftstellerische Thätigkeit hat nur homiletische Anregung gegeben. Aber er war doch im Ganzen eine wohlthuende Erscheinung und gewinnt besonders unendlich, wenn man ihn mit seinen Fachgenossen der nachfolgenden Zeit, selbst mit seinem jüngeren Zeitgenossen, dem Prediger Mose Alschaich aus Safet, vergleicht, der sich ihn zum Muster genommen zu haben scheint, aber ihn lange nicht erreicht hat. Hätten viele sephardische Rabbiner und Prediger in der Türkei in Almosnino's Sinne gewirkt und namentlich die profanen Wissenschaften nicht geächtet, sondern sie in den Kreis ihrer Studien, wie Almosnino, gezogen, so hätte die düstere und sinnverwirrende Kabbala, die zur selben Zeit durch Isaak Lurja und seinen Jünger Chajim Calabresi die Hegemonie errungen, die Gemüther und Geister der Judenheit nicht so bethören können, dass der Pseudomessias Sabbatai Zewi und sein Anhang im folgenden Jahrhundert das Judenthum untergraben konnten. Dr. H. Graetz.

---

[45]) Das. Nr. 10—14.

Die Neugestaltung des Rabbinerwesens und deren Einfluss auf die talm. Wissenschaft im Mittelalter.

Von Dr. M. Güdemann.

Es ist bis jetzt nicht versucht worden, die Geschichte des Rabbinerwesens von der allgemeinen Geschichte des Judenthums abzulösen und mit einer eigenen Darstellung zu bedenken. Die gegenwärtige Abhandlung mag als ein Versuch dieser Art gelten. Dass das Rabbinerwesen eine Geschichte habe, ja dass diese Geschichte in einzelnen Zeitläufen der allgemeinen Geschichte des Judenthums zur Grundlage diene, wird von keinem bestritten werden, der nur einigermassen mit der jüdischen Geschichte vertraut ist. Eher könnte darüber gestritten werden, von wann ab eine Geschichte des Rabbinerwesens zu datiren sei. Ich glaube mich deswegen rechtfertigen zu müssen, wenn ich meinerseits als den Ausgangspunkt dieser Geschichte die Mitte des 14. Jahrhunderts bezeichne, wobei ich allerdings die moderne Auffassung der Bezeichnung „Rabbiner" voraussetze. In diesem Sinne gefasst, dürfte dieselbe schwerlich auf einen früheren Zeitpunkt als den angegebenen, zu beziehen sein, denn man wird sich doch wohl unter den Lehrern der älteren Zeit, nicht blos der talmudischen, sondern selbst der mittelalterlichen, wie etwa Raschi, Maimuni, Nachmani u. s. w., immer etwas Anderes vorstellen, als man mit der Bezeichnung „Rabbiner" zu verbinden gewohnt ist. Woher das kommt, hoffen wir im Verlaufe unserer Abhandlung ausführlicher zu beleuchten, hier genüge es nur, den Ausgangspunkt unserer Darstellung festzustellen. Auf der anderen Seite ist nicht zu leugnen, dass trotz des begrifflichen Unterschiedes, den man zwischen den Lehrern der älteren Zeit und den Rabbinern machen muss, ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen ihnen obwaltet. Denn die letzteren haben sich aus den ersteren herausgebildet, und in diesem Sinne wird man füglich, wie in der Ueberschrift geschehen, das erste Auftreten von Rabbinern in modernem Sinne als eine Neugestaltung des Rabbinerwesens bezeichnen können. Die Ursachen, welche diese Neugestaltung des Rabbinerwesens hervorgerufen und an die Stelle der älteren „Lehrer" die modernen „Rabbiner" gesetzt haben, liegen nicht offen zu Tage. Desto bestimmter aber treten die Merkmale hervor, welche die Um-

wandlung selbst bezeichnen. Sowohl die Stellung der Rabbiner zu den Gemeinden, wie die wissenschaftliche und religiöse Autorität der Rabbiner erscheint seit ungefähr der Mitte des 14. Jahrhunderts in einem wesentlich anderen Lichte als in früherer Zeit. Jene wurde aus dem freiwilligen Verhältnisse verdrängt und in die beengenden Formen eines besoldeten Amtes eingeschnürt. Diese beruhete nicht mehr blos, wie es dem Geiste der jüdischen Lehre gemäss war, in der Subjectivität des Rabbiners, sondern bedurfte, um sich Geltung zu verschaffen, fremder Bestätigung und urkundlicher Bekräftigung[1]). An die Stelle persönlicher Bedeutung trat nicht selten das Ansehen des Amtes, die subjective Autorität ging in der Aeusserlichkeit des Titels zu Grunde. Man braucht nicht auf die Zeit der Mischna und des Talmuds zurückzugreifen, sondern vergegenwärtige sich nur die Stellung und Bedeutung der späteren Gesetzeslehrer, und man wird sich dem Eindrucke nicht verschliessen können, dass vom 14. Jahrhundert ab eine Art scholastischer Unselbstständigkeit und Aeusserlichkeit die Vertreter jüdischer Wissenschaft ergriffen hatte. Man trug eine übertriebene Demuth vor der Vergangenheit zur Schau, deren Kehrseite wiederum sich den Zeitgenossen als aufgeblasener Hochmuth zeigte, man wog eifersüchtig die neugeschaffenen wissenschaftlichen Würden gegen einander ab und suchte durch verächtliche Rangstreitigkeiten oft das Ansehen zu retten, das die eigene Schwäche nicht aufrecht zu erhalten vermochte. Daneben häufige Zänkereien zwischen den Rabbinern und den Gemeindegliedern, da jene eine unberechtigte Amtsgewalt sich anmassten, oder die berechtigte missbrauchten, während diese nicht selten Hohn statt Nachgiebigkeit zeigten: und so sank die Autorität der Rabbiner durch dieselben Mittel, wodurch man sich anstrengte, sie zu heben. Es leuchtet ein, dass dieses im Aeusserlichen verlaufende Streben allmälig auch die Pflege der Wissenschaft in nachtheiliger Weise berühren musste. So tritt in dieser Zeit ein trockener Scholasticismus, der an den Schöpfungen der Vergangenheit zehrt, an die Stelle ursprünglichen, selbstständigen Schaffens. Das frische Leben des Talmudstudiums erstarb in der überschwänglichen Verehrung und unfruchtbaren Catalogisirung

[1]) Vgl. meine Darstellung in dieser Monatsschrift 1862, S. 166 ff.

der Minhagim. Während früherhin, wie unter der Leitung eines wissenschaftlichen Tactgefühles, der Studiengang sich von selbst bestimmte, ward jetzt die Frage besprochen, ob umfangreiche Sachkenntniss oder die Fähigkeit scharfsinniger Deduction vorzugsweise zu erstreben sei und zur Lehre befähige. Aber es ist nur die eigene Verlegenheit, die sich hinter gelehrte Untersuchungen versteckt. Die frühere Verbreitung der Gesetzeskenntniss schrumpfte bis zum Monopole Einzelner zusammen, das Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler hatte sich gelockert und war nicht selten ein gespanntes, die Ausübung religiöser Functionen, früher ein Recht der Befähigten, ward Vorrecht der Beamteten. Das sind ungefähr die Merkmale, welche jenen Zustand der Gährung bezeichnen, aus welcher sich nachmals die Verhältnisse des Rabbinerwesens, wie sie die neuere Zeit kennt, abklärten. Darum ist dieser Zustand, obgleich er sich als ein Bild trübseliger Zerrissenheit darstellt, doch als ein wohlthätiger Uebergangsprocess anzusehen, der dem Judenthum — wenigstens in Deutschland und Frankreich — über den schlimmeren Zustand der Apathie und geistigen Windstille, wie er jener Uebergangszeit voraufgeht, hinweghalf. Auf diesen Zeitabschnitt, als auf die eigentliche geschichtliche Ursache der Neugestaltung des Rabbinerwesens näher einzugehen, behalten wir uns für den weiteren Verfolg unserer Darstellung vor. Wir schicken ihr das Lebensbild eines Mannes voraus, der als einer der hauptsächlichsten Regeneratoren des Rabbinerwesens zu betrachten ist, und der umsomehr Beachtung verdient, als über seine geschichtliche Bedeutung wie über seine Lebensumstände bis jetzt kaum mehr als eine gelegentliche Notiz geschrieben worden ist. Dieser Mann ist der Rabbiner zu Wien, R. Meïr halewi, an dessen Lebensbild wir die Darstellung eines Zeitgenossen, des sogenannten Oberrabbiners R. Israhel in Nürnberg, knüpfen werden, über den ebenfalls, obgleich er in neuester Zeit vielfach Gegenstand der Besprechung gewesen, bis jetzt nichts Gewisses festgestellt worden ist. Beide aber sind, als der Mitte des 14. Jahrhunderts angehörend, geeignet, über die ersten Anfänge der neueren Entwickelung des Rabbinerwesens Licht zu verbreiten.

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

Zur Kritik des Mischnatextes.

Eine Grundbedingung der genauen Erforschung des ursprüng-Textes der Mischna bildet die Vergleichung der Mischna im jerus. und babyl. Talmud. Diese Vergleichung muss mit vieler Sorgfalt angestellt werden, ein einfaches einander Gegenüberhalten der beiden Texte kann nicht genügen, da Abschreiber und Verbesserer nicht selten den Text der jer. Mischna entstellten. So scheint zuweilen die jer. Mischna von der bab. abzuweichen; ein genaues Eingehen zeigt, die Variante ist nur durch Nachlässigkeit der Abschreiber entstanden. Vgl. Pea 1, 6 bab. Mischna:

ומאכיל לבהמה לחיה ולעופות ופטור מן המעשרות עד שימרח ונוטל מן הגורן וזורע ופטור מן המעשרות עד שימרח דברי ר"ע.

Das דברי ר"ע also zu ונוטל מן הגורן וכו'. Die jerusal. Mischna hat:

ונוטל מן הגורן וכו' עד שימרח ומאכיל לבהמה לחיה ולעופות ופטור מן המעשרות עד שימרח דברי ר"ע.

Hier ist דברי ר"ע abweichend von der bab. Mischna zu ומאכיל לבהמה וכו' bezogen; allein jer. Talm. Maasrot 1, 1 wird angeführt: דתנינן תמן נוטל מן הגורן וזורע ופטור מן המעשרות דברי ר"ע, also wie die bab. Mischna. Die jer. Mischna ist durch Abschreiber entstellt. R. Schimschon in seinem Commentar scheint in seinem jer. Codex die Mischna ganz wie im babyl. Text gehabt zu haben; die Corruption also nur in den uns vorliegenden Ausgaben. — Eine andere Corruption dieser Mischna vgl. Hodegetik S. 230, woselbst auch auf Obiges kurz aufmerksam gemacht wurde.

An manchen Stellen tritt bei genauem Eingehen das Gegentheil hervor: der Mischnatext der beiden Talmude stimmt überein, aber diese Uebereinstimmung ist das Werk späterer Verbesserer, man corrigirte den jer. Text nach dem babylonischen, ursprünglich lautete der jer. Text ganz verschieden. S. Berachot 8, 7, jer. und bab. Mischna gleichlautend:

מי שאכל ושכח ולא בירך וכו' עד אימתי הוא מברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו.

Dass dieses die wirkliche Leseart der in Babylonien verbreiteten Mischna war, gehet aus bab. Talm. 53b hervor:

כמה שיעור עיכול אמר ר' יוחנן כל זמן שהוא רעב וכו'.

Eben so klar zeigt aber der jer. Talm., dass in der jerus. Mischna die Stelle עד אימתי הוא מברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו sich nicht fand. Es heisst nämlich im jer. Talmud zur Mischna:

עד מתי הוא מברך ר' חייא בשם שמואל עד שיתעכל המזון שבמעיו וחכמים אומרים כל זמן שהוא צמא מחמת אותה סעודה רבי יוחנן אמר עד שירעב.

Der jer. Talm. variirt in dem Namen der Autoren von dem bab. Talmud, worüber Mehreres an einer anderen Stelle; aber offenbar variirte auch die jer. Mischna von der bab. Mischna, der Nachsatz עד אימתי הוא מברך וכו' kam erst von späterer verbessernder Hand in die jer. Mischna.

Vgl. ferner Ketubot 1, 1 im jer. u. bab. Text gleichlautend:

בתולה נשאת וכו' שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין.

Der bab. Talmud hat, wie sich 2a und sonst ergibt, dass er dieses שאם היה לו וכו' gelesen; im jer. Talmud heisst es jedoch:

בתולה נשאת ביום הרביעי כו' בר קפרא אמר מפני שכתוב בם ברכה (והובא בבלי ה') וכו' רבי לעזר מייתי לה טעם דמתני' שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין.

Die in Palästina verbreitete Mischna hatte also ursprünglich nicht dieses שאם וכו' und lautete wahrscheinlich blos: בתולה נשאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמשי.

Ueber andere, scheinbar im jer. und bab. Text gleichlautende, in Wirklichkeit variirende Mischna's, vgl. Hodegetik S. 223 zu Berachot 1, 1 und vor. Jahrg. S. 310 f.

Erklärung einer Schriftstelle.

Sifri Deuteron 34, 7 hat: ולא נם לחה ר' אלעזר בן יעקב אמר אל תקרי לא נם לחה אלא לא נם לחה.

Diese Stelle, über die mich Herr Rabbiner Dr. J. Klein zu Glogau schriftlich anfragte, hat schon Tosefot Erachin 15b anf. אל תיקרי auffallend gefunden. Gehen wir jedoch auf die alten Uebersetzer ein, so haben sie, wie dieses in der Schrift „Ueber

den Einfluss der paläst. Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik" S. 206 nachgewiesen wurde, fast durchgehends dieses לחה von לחי Micha 5, 4, Psalm 3, 8 u. a. m. genommen. So übersetzt die LXX: *οὐδὲ ἐφθάρησαν τὰ χελώνια αὐτοῦ*. Onkelos hat: ולא שנא זיו יקרא דאפוהי; offenbar ebenfalls von לחי, und gibt in der von ihm häufig beobachteten Decenz (vielleicht mit Beziehung auf Exod. 34, 29) זיו יקרא דאפוהי. Noch prägnanter tritt dieses bei Jonathan hervor: ולא נחרון ניבי לסחיה. Es scheint nun dieses die gangbare Auffassung gewesen zu sein, und wurde man hierzu durch die Punktation לֵחָה veranlasst: in der Bedeutung Feuchtigkeit, Frische (vergl. Richter 16, 7. 8) müsste es לַחָה heissen. Der in Sifri erwähnte Autor will aber לחה in der Bedeutung „Frische" nehmen und sagt daher: אל אל תקרי לא נם לֵחָה אלא לא נם לַחָה. Und so schliesst sich der Nachsatz gut an: כל הנוגע בבשרו של משה לחה פורחת אלך ואלך.

F.

Recensionen und Anzeigen.

Jesaias mit italienischer Uebersetzung und hebräischem Commentar, von Prof. S. D. Luzzatto. 4tes Heft. Padua 1863.

Mit der vierten, nach siebenjähriger Unterbrechung erschienenen, Cap. 21—29 umfassenden Lieferung des Luzzatto'schen Jesaias-Commentars erhält wieder die exegetische Literatur einen überaus erfreulichen Beitrag von einem der wackersten und gefeiertesten Vorkämpfer auf dem Gebiete der Bibelforschung. Die moderne Bibelkritik schreitet immer mächtiger und entschiedener fort, bricht durch wüste Strecken neue und vielfach verschlungene Bahnen und sucht entlegene, von den alten Erklärern kaum geahnte Gegenden auf, um in die Tiefe der Bibel vollends einzudringen; aber sie wird oft von blos destructiver Tendenz geleitet. Dieser rein destructiven Kritik, deren Vertretern man die Worte des Psalmisten 74, 5 יְוֻדַּע כְּמֵבִיא u. s. w. zurufen konnte, will Luzzatto, wie er in der Einleitung zu Jessias es ausspricht, mit seinem Commentar entgegentreten, und in der That weht in dem Jesaias-Commentar,

wie in allen exegetischen Arbeiten Luzzatto's, ein Alles durchdringender Geist, nicht des Vernichtens, sondern des Sichtens und Schaffens, ein Geist besonnener Kritik.

„Zwei deutsche Gelehrte," sagt der Verf. in der Einleitung, „erboten sich mir, meinen Commentar, um ihm eine weitere Verbreitung zu verschaffen, in's Deutsche zu übersetzen. Ich schlug dies Anerbieten aus und veröffentlichte meinen Commentar, wie alle meine früheren Arbeiten, in hebräischer Sprache, weil es stets mein sehnlichster Wunsch war, allen meinen Glaubensgenossen auf dem weiten Erdenrunde geistig zu nützen." Dem deutschen Leser dürfte Luzzatto's vermittelnde Kritik vielleicht schon etwas spät kommen, aber in den Kreisen, für die der Commentar berechnet ist, kann in der That nur eine versöhnende Kritik erfolgreich wirken und des Verfassers sehnlichsten Wunsch vollständig verwirklichen.

Eine kritische Tendenz verfolgt der Commentar zumeist in Bezug auf Punktation und Accentuation, in deren Wesen der Verfasser, wie selten Einer der jetzigen Exegeten, eingedrungen ist. Das vorliegende Heft bringt sehr viele ganz richtige Emendationen der Accente, und ist das Buch nach dieser Seite hin besonders zu empfehlen.

Mit Conjecturen, wie deren die ersten Hefte brachten, z. B. Cap. 10, 25 וְאַפִּי עַל חֻבֵּל יְהֹם oder 11, 15 בְּעַצְּם u. a. m. hat das 4. Heft Ref. nicht überrascht, wohl aber mit vielen glücklichen Erklärungen und Uebersetzungen schwieriger Stellen.

So übersetzt der Verfasser 21, 5 (gegen die Accente): Ihr ordnet die Tafel; stellet (lieber) Wachen auf! Ihr esset und trinket; auf ihr Fürsten und salbet den Schild! Nach dieser Uebersetzung, durch welche die prophetische Rede an dramatischer Lebendigkeit gewinnt, würde man nur statt des Infinitivs צָפֹה den Imperativ gleich קוּמוּ erwarten, während nach den älteren Versionen, dem Chald. und der LXX (im hexaplarischen Texte) alle vier Inf. ununterbrochen imperativisch oder nach A. historisch gefasst werden, was sprachlich gerechtfertigter als Luzzatto's Uebersetzung ist.

21, 8 erklärt der Verfasser אַרְיֵה, das die LXX sonderbarer Weise für ein nomen proprium halten, als eine Interjection, und lässt mit diesem Worte die prophetische Vision schliessen, so

dass וַיִּקְרָא אַרְיֵה eigentlich noch zu dem vorhergehenden Verse gezogen werden müsste.

Mit מִצַּפָּה ה', das nach dem Verfasser gegen die Accente als status constr. zu fassen ist, beginnt die Deutung der in V. 2–7 enthaltenen Vision, vgl. Chald. על סכותא קדם ד'.

23, 10 wird כביאר für כיאר gelesen und die Stelle „Durchziehe dein Land wie einen Strom" (d. h. entblösst) übersetzt, wie 47, 23. Nach dieser Erklärung schliesst der Vers mit מֵזַח „Gürtel", wie Ps. 109, 19, ganz vorzüglich. Auffallend verstümmelt ist die Leseart der LXX: *Ἐργάζου τὴν γῆν σου, καὶ γὰρ πλοῖα οὐκέτι ἔρχεται ἐκ Καρχηδόνος*, d. i. עבדי ארצך כי אַרבת תרשיש אין מָזָה עוד (ארבא aram. Schiff); Gesen. zur Stelle, der die LXX אניות lesen lässt. Luzzatto nimmt 25, 11 ארבות ebenfalls in der Bedeutung „Schiff" und übersetzt עם ארבות יָדָיו: insiem alle barchette tenute alle brachia.

Die Bedeutung v. יֵצֶר „Geschöpf" 26, 3, wie יְצִיר (v. 29, 16) kennt schon Saadja, was dem Verfasser, der sonst auf die entlegensten Commentatoren eingeht, nicht hätte entgehen sollen.

Neben den vielen glücklichen und gelungenen Erklärungen, die sich durch eine, dem Verfasser eigene, glänzende Diction auszeichnen und Ref. nur zu wünschen übrig liessen, dass sie etwas kürzer und bündiger hätten ausfallen mögen, fehlt es dem Commentar auch nicht an gesuchten Erklärungen, deren Ref. blos einige anführen will.

21, 10 erklärt der Verfasser מדושתי ובן גרני wörtlich: „Was ich abgedroschen von meinem Getreide, nämlich was ich gehört vom Ewigen." מדושתי, mit מ präformativum, deutet gewiss wie מלון von לון auf einen Ort hin und wird vom Chald. richtiger „Dreschtenne" übersetzt. Das Bild dieser Stelle, das noch einmal und zwar deutlicher Jerem. 51, 33 vorkommt, ist durch Luzzatto, der das prophetische Schauen mit „abdreschen" erklärt, offenbar entstellt.

Ibid. 13 übersetzt der Verfasser ביער wie כביער quasi in una selva dovrete pernottare nell' Arabia, „weil es," bemerkt der Verf. im Commentar, „unstatthaft sei, von Wäldern in Arabien zu sprechen." יער ist in diesem Verse durchaus nicht zu urgiren, sondern, wie Ges. bemerkt, nach dem syrischen Sprach-

gebrauche „steiniger Ort oder Dorngesträuch“ zu übersetzen. — Der Chald. hat ferner ברמשא und liest also בְּעֶרֶב, eine Lesart, die auch die LXX haben. Zur Verbindung ביער בַּעֲרָב statt ביער עֲרָב, woran der Verf. Anstoss nimmt, ist 28, 21 עמק בגבעון zu vergleichen.

23, 15 כימי מלך אחד soll nach dem Verf. „ironische Anspielung auf das hohe Alter der friedliebenden phönizischen Könige“ sein, was im Commentar mit einem grossen Aufwande von Worten auseinandergesetzt wird. Ref. kann dieser Bemerkung nicht beistimmen, sondern hält מלך א' für eine blosse Uebertragung vom Menschenalter auf das Leben des Königs, wie Herodot 1, 142 u. a. m. Die LXX lesen neben מלך zugleich אדם. Letzteres ist offenbar ein erklärendes Glossem, wie es deren in LXX viele gibt. So wird 22, 22 zu κλεῖδα (מַפְתֵּחַ) noch δόξα erklärend hinzugefügt, ganz so wie in der chald. Version, die zu מפתח noch וְשׁוּלְטָן בית דָּוִד hinzufügt, und ist letzterer Zusatz offenbar nur die Parallelstelle 9, 5 ותהי המשרה על שכמו.

Der Verfasser, der die beiden angeführten Stellen ausführlich bespricht, berührt jene, für die Beurtheilung der älteren Versionen, namentlich der LXX, nicht unwichtige Erscheinung mit keinem Worte, wie er denn überhaupt die LXX zu wenig berücksichtigt.

Zu wenig findet ferner Ref. das Geographische und Archäologische berücksichtigt. Der Commentar enthält zwar eine reiche Fülle der interessantesten geographischen und archäologischen Notizen, aber dieselben sind meist zu knapp. Von interessanten geographischen Bemerkungen verdient besonders 22, 5 hervorgehoben zu werden. Der Verfasser nimmt וְשׁוֹעַ nicht gleich שַׁוַע „Geschrei“, wie z. B. Raschi, oder שׁוֹעַ „vornehm“, wie die LXX, sondern als Ortsnamen nach Ezech. 23, 23 פקוד וְשׁוֹעַ וקוע, cf. Chald. u. LXX a. l. c.

קיר ist nach dem Verfasser ebenfalls nicht in der gewöhnlichen Bedeutung „Mauer“, sondern als Appellativum, wie im nächsten Verse, und מַקְרְקַר in der Bedeutung „schreien“ zu nehmen. Nach dieser Auffassung wäre jedoch וְקִיר im nächsten Verse eine müssige und die Aufzählung der Kriegsvölker störende Wiederholung. מקרקר kommt ferner im hebr. Sprachge-

brauche in der Bedeutung „schreien“ nicht vor, wohl aber im talmudischen, vgl. Chulin 53a.

Bei dieser Gelegenheit will Ref. noch einer anderen Stelle 19, 18 erwähnen, wo der Verf. wieder umgekehrt עִיר הַהֶרֶס, das gewöhnlich als Appellativum und zwar gleich הַחֶרֶס „Sonnenstadt“ gefasst wird, mit „Stadt, die sich aus ihren Trümmern erhebt“, übersetzt, was in den Zusammenhang besser passt, als die schon Menachot 110a angeführte chald. Uebersetzung: כדמתרגם ר' יוסף קרתא דבית שמש דעתיד למחרב. Der Verf. meint nämlich, „dass sich die durchaus günstige Prophezeiung auf eine Stadt beziehe, welche von den Feinden Egyptens zerstört worden war.“

Die citirte Stelle wurde schon im Alterthum auf die verschiedenartigste Weise gedeutet — erklärt —, doch scheint die Auffassung des Verf. die richtigste zu sein. Aehnliche, sehr glückliche und feine Bemerkungen bietet der Commentar in reicher Fülle, so dass jeder Leser gewiss in den Wunsch des Ref. einstimmen wird, der verehrte Verfasser möge auch die übrigen schon fertigen Theile des schönen Commentars, der sich gewiss allenthalben der günstigsten Aufnahme erfreuen wird, baldigst der Oeffentlichkeit übergeben.*) — o —

Die vierundzwanzig Bücher der Bibel. Hebräisch. Text mit deutscher Uebersetzung, fortlaufender Erklärung und homiletisch benutzbaren Anmerkungen, von Dr. Salomon Herxheimer. Dritte verbesserte Auflage in 8 Lieferungen, à 10 Ngr. Leipzig, Schlossberg'sche Buchhandlung.

Die dritte Auflage des Herxheimer'schen Bibelwerkes lässt, so viel Ref. aus der ihm vorliegenden ersten, Genesis enthaltenden Lieferung ersehen konnte, überall eine bedeutend bessernde Hand erkennen.

In dem Commentare ist der sehr verdienstliche Verfasser bestrebt, aus den besten Bibelerklärern die Quintessenz mitzu-

---

*) Beim Schlusse dieses Referats kommt uns das eben erschienene 5. Heft zur Hand. Wir werden in einer der nächsten Nummern hierüber berichten.

theilen, und leuchtet überall ein genaues, prüfendes Eingehen hervor; nur wäre an einigen Stellen mehr Ausführlichkeit zu wünschen.

Dem Commentare schliessen sich sehr passende homiletische Anmerkungen an, die, wie der Verf. sich ausdrückt, „dem angehenden Prediger nützliche Winke, Stoff und Anregung zu Vorträgen gewähren sollen.“ Ref. schienen zwar diese anregenden Bemerkungen für angehende Prediger zu kurz, und für vorgerückte zu lang; doch sind diese Bemerkungen wichtig, insofern sie den Commentar zuweilen passend ergänzen.

Dem Commentar steht eine sehr präcise deutsche Uebersetzung zur Seite, die das Bestreben zeigt, sich dem Originale ohne in sclavische Worttreue auszuarten, so viel als möglich anzuschliessen.

So trefflich ausgestattet, verdient das Herxheimer'sche, für den Schulgebrauch berechnete und demselben auch vollkommen entsprechende Bibelwerk, dem es überdies auch nicht an einer äusseren schönen Ausstattung fehlt, weite Verbreitung.

— o —

Monatschronik.

Constantine (Algier). Unter dem Schutze der Regierung hat sich in Constantine ein Verein: „La Jeunesse israélite de Constantine,“ gebildet, der den dreifachen Zweck hat: Arme israelitische Kinder in Lehre und Aufsicht zu geben, deren religiöse und profane Bildung zu vollenden und eine Bibliothek von Werken religiösen und moralischen Inhalts zu gründen.

Düsseldorf. Die Bestätigung des Herrn J. Cohen, welcher zum zweiten Male zum Handelsrichter gewählt war, wurde von der Regierung ohne weitere Grundangabe abgelehnt. Herr Cohen wendet sich aus dieser Veranlassung an die Notabeln des hies. Handelsstandes und theilt ihnen ein Schreiben mit, welches er wegen der Nichtbestätigung an den Justizminister, Grafen zur Lippe gerichtet hatte, und in welchem er nachweist, dass nicht blos das Recht des jüdischen Staatsbürgers auf das Amt eines Handelsrichters rechtlich feststeht, sondern auch schon in einem

früheren Falle thatsächlich anerkannt sei. Herr Cohen sagt schliesslich dem Justizminister: „Das Ausland hat längst in dieser Beziehung das Recht des nicht christlichen Staatsbürgers geachtet. In Mainz ist Herr Goldschmidt bei dem Handelsgerichte Jahre lang als Richter thätig. In dem katholischen Baiern, in Fürth, wurde erst vor Kurzem Herr Beroldsheimer als Richter bestätigt. Wird Preussen, das dieses Recht durch einen Präcedenzfall längst anerkannt hat, jetzt sich davon lossagen, wird Preussen allein zurückbleiben?"

London. Unlängst ging die Notiz durch die Blätter, Disraeli sei von einer reichen jüdischen Dame, Mrs. Sarah Brydges Willyams, zum Erben eingesetzt. Jetzt ist das Testament derselben, datirt vom November 1857, eröffnet worden. Die Erblasserin gibt an, sie habe Disraeli einen Beweis ihrer Zuneigung, sowie ihrer Billigung und Bewunderung seiner Bemühungen geben wollen, den Stamm Israels zu vertheidigen. Die Erbschaft ist keine Kleinigkeit; sie beträgt 40,000 Pfund in baarem Gelde, und noch mehr an liegenden Gütern.

— Nach den in neuester Zeit von Missionären angestellten Ermittelungen beträgt die Zahl der gegenwärtig auf der Erde lebenden Juden ungefähr sieben Millionen, wovon die Häfte allein in Europa wohnt, und zwar die meisten in Russland; man zählt daselbst 1,220,000 Israeliten; die Zahl der in Oesterreich wohnenden beträgt 853,000, in Preussen 284,500, im übrigen Deutschland 192,000. Während bei der Bevölkerung in Frankfurt a. M. auf 16 Christen ein Jude gerechnet wird, kommt in Preussen erst auf 73 Christen ein Jude. In Sachsen wohnen im Ganzen nur etwa 1600 Juden, und zwar zumeist in den beiden Städten Leipzig und Dresden. Am unbedeutendsten ist die Zahl der jüdischen Einwohner in Schweden und Norwegen, man rechnet daselbst auf 6000 Christen einen Juden. In Frankreich wohnen ungefähr 800,000, in der Schweiz 3200, in Grossbritannien 42,000 Israeliten.

Madrid. Sir Moses Montefiore, der bekanntlich nach Marocco reist, ist in Madrid von der Königin und dem König von Spanien empfangen worden. Der edle Baronet war von dem Resultat dieser Audienz sehr zufrieden. — Die englische Regierung hat eine Fregatte zu seiner Verfügung gestellt, und in dem Schreiben, in welchem Lord John Russel ihn an den Gesandten

zu Madrid und den Consul zu Marocco empfiehlt, heisst es: „Um bei Ihrer Majestät der Königin von Spanien und dem Kaiser von Marocco gegen eine solche barbarische Intoleranz zu protestiren, haben wir zur Verfügung unseres Freundes Montefiore ein Kriegsschiff gestellt.“ In allen Synagogen Englands werden für die glückliche Rückkehr des unermüdlichen Kämpfers für Israel Gebete gehalten.

Würtemberg. In unserem Lande herrscht unter der israelitischen Bevölkerung rege Thätigkeit. Im Vertrauen auf die durch Aussprechung der völligen Emancipation bewiesene Berücksichtigung der jüdischen Verhältnisse, glaubt man jetzt den geeigneten Moment gekommen, mehrere noch herrschende Missstände zu beseitigen. Es wurde deshalb an das hohe Haus der Abgeordneten eine mit 700 Unterschriften versehene Petition gerichtet, in welcher um Beseitigung des Instituts der Oberkirchenbehörde nachgesucht wird. Ferner wünscht man den Schulchan Aruch als normirend in allen cultuellen und rituellen Einrichtungen festgehalten, an dessen Satzungen nur bei Zustimmung von drei Vierteln einer Gemeinde Aenderungen vorgenommen werden sollen. Der Minorität müsse es jedoch, falls sie zehn Familien umfasst, unbenommen bleiben, sich einen öffentlichen Gottesdienst auf eigene Kosten einzurichten. Das Abgeordnetenhaus ist, wie es scheint, nicht abgeneigt, diese Wünsche zu berücksichtigen, da mehrere Mitglieder desselben von der Unzweckmässigkeit der besagten Institution überzeugt sind. In einer vor einigen Wochen veröffentlichten Flugschrift, die den Titel „Gabiah ben Pesisa“ führt, wird das Wirken des Kirchenrathes einer eingehenden und scharfen Kritik unterzogen, die demselben zu nichts weniger als zur Empfehlung gereichen dürfte.

Berichtigung.

Vor. Heft S. 38, Z. 6 l. אלך für מולך. — Z. 10 נצרה für נצה. — Z. 11 משוך für מואך. — Das. ויעל für ועל.

Rabbi Simon ben Gamaliel II., nach seinen Lebens-Verhältnissen und seiner geistigen Wirksamkeit.*)

Der geschichtliche Verlauf der Traditionswissenschaft vollzieht sich innerhalb zweier Gegensätze, deren Durchführung und Versöhnung zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise angestrebt und erreicht wurde. Diese Erscheinung, dass eine Wissenschaft durch einen Widerstreit hindurch ihren Weg sucht, dass ihr Entwicklungsgang von diesem Widerstreite bewegt und getragen wird, indem die feindlich gespannten Denkweisen durch ihren Gegensatz das wissenschaftliche Streben in beständiger Regsamkeit erhalten, ist durchaus nicht ungewöhnlich, hat sich in der Geschichte geistiger Bestrebungen gar oft bewährt und gelangt eben auch in der Traditionswissenschaft zu voller Geltung. Hier ist es die Halacha, welche diesem Entwicklungsprocesse verfällt. Die Halacha selbst stehet ihrem letzten, in der Tradition mündenden Kerne nach, ausserhalb jeder Gegensätzlichkeit, der Widerstreit tritt erst in der Art und Weise hervor, in welcher sie dem wissenschaftlichen Bewusstsein vermittelt wird, in der Methode. Durch die ganze Geschichte der Traditionswissenschaft treten zwei Methoden einander entgegen: die dialektische und systematische, von denen jede

*) Der vorstehende Satz bildete dieses Jahr im jüd.-theol. Seminar zu Breslau, wie im Februarhefte mitgetheilt wurde, die Preisaufgabe. Der Hörer, Herr Philipp Bloch aus Tworok in Schlesien, errang den Preis. Da Stoff und Preisschrift mehreres, das Interesse des gebildeten Lesers Anziehende haben, so wird die Preisschrift hier mitgetheilt. D. R.

sich den Vorrang auf halachischem Gebiete zueignet[1]). Die dialektische Methode zersetzt die Halacha in ihre einfachsten, letzten Bestandtheile, lässt diese halachischen Elemente ganz neue Verbindungen eingehen und ruft auf diese Weise erstaunenerregende, fast nie geahnte halachische Gestalten in's Leben, um dieselben wieder zu zerstören, um vermittelst ihrer und jener einfachen Elemente, complicirte, durch Geistesschärfe überraschende Fälle zu schaffen. Obwohl immer schlagfertig Rede und Antwort stehend, ruht sie doch nie bei ihren gewonnenen Producten aus, sondern strebt vielmehr, unbekümmert um die Praxis, stets neue Gebilde zu formen, ihnen wiederum neue Seiten abzugewinnen, und reisst hierdurch den scheinbar in bestimmten Grenzen ruhig hinströmenden Fluss der Tradition in den aufgeregtesten, weithin schäumenden Strudel dialektischer Combinationen, und ist ihr Ziel weniger auf das Einsammeln der von ihr selbst gewonnenen Resultate und der gemachten Eroberungen auf diesem Gebiete gerichtet. Gerade dies Letztere spricht die systematische Methode als eine nothwendige Forderung aus. Die gegebene Halacha in ihrem ganzen Umfange nach allen Seiten hin auseinanderzufalten und aufzuhellen, ihre Beziehungen zur Praxis genau im Auge zu behalten, ist die Aufgabe, welche sie sich stellt, das letzte Ziel, das sie verfolgt. Die Dialektik darf und soll ausgebeutet werden, aber sie ist nur als ein untergeordnetes Mittel zum Zwecke anzusehen, es darf dabei nie an den eigentlichen, wahren Zweck vergessen werden: die Halacha nach ihrer einheitlichen, systematischen Zusammengehörigkeit zu erfassen. Dies sind die beiden Richtungen, welche, einander gegenüberstehend, sich den Boden der Halacha streitig zu machen scheinen; gleichwohl ergänzen sie einander wiederum, denn beide bedürfen der gegenseitigen Ergänzung, der Fehler der einen wird der anderen Stärke, jede lebt von den Mängeln und Schwächen der anderen[2]).

---

[1]) Horajot 13: רשב"ג ורבנן חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף.

[2]) Es schliessen sich Dialektik und Systematik nicht etwa gegen-

Die dialektische Methode, in der schärfsten Consequenz durchgeführt, müsste schliesslich zu sophistischen Auswüchsen führen; die systematische Richtung, ebenfalls einseitig festgehalten, würde ihren Stoff verflachen, würde ihre Lebensfähigkeit verlieren. Nur dadurch, dass so zu sagen, beide Parteien gehört wurden, dass die Halacha gleichmässig nach beiden Seiten hin oscillirte, hat sich eine wirkliche, lebenskräftige Wissenschaft der Tradition herauszubilden vermocht. Hatte die dialektische Lehrweise sich des Traditionsstoffes bemächtigt und hatte sie denselben, fortgerissen von der Genialität ihrer Methode, bis auf den Grund aufgeregt und fast in ein stürmisches

---

seitig aus, sondern die eine überwiegt die andere immer ganz erheblich, und bestimmt hierdurch jeder Zeit und jeder Schule ganz deutlich und scharf ihren Charakter, als einen dialektischen oder systematischen. Diese Auffassung tritt noch deutlicher in dem Verlauf der Halacha nach der Zeit der Geonim hervor. Hier bietet sich gleich Alfasi als der Träger der systematischen Methode dar, welche in R. Mose ben Maimon ihren Höhepunkt erreicht. Den letzteren trifft daher von dialektischer Seite der Vorwurf, dass er die Dialektik und ihr Organ, den Talmud, untergrabe. Eine andere Weise der systematischen Richtung wird von R. Salomo Jizchak ausgebildet, welche jedoch schon alle Keime zur Dialektik in sich trägt. Diese werden in der Tosafistenschule zu hoher Blüthe glanzvoll entwickelt; der grösste Meister der Tosafisten ist R. Jakob Tam. Als einen solchen dürfen wir wohl auch R. Salomo ben Adereth bezeichnen, wegen seiner seltenen Gedankenfrische und Klarheit, zwei Eigenschaften, die ihn nie verlassen, wenn er die Fäden der Dialektik noch so fein und complicirt ineinander schiessen lässt; R. Salomo ben Adereth gehört nicht mehr den Tosafisten an, bildet vielmehr schon den Uebergang zur systemasischen Schule, welche sich durch Ascheri einleitet, in seinem Sohne R. Jakob fortsetzt und endlich ihre höchste Ausbildung von R. Joseph Karo erhält. An ihn lehnt sich R. Mose Isserls, der aber wieder die Dialektik einleitet; dieselbe wird in der polnischen Schule in übertriebener Weise durchgeführt, bis die deutschen Rabbinen in die Schranken treten. Diese sehen fast ganz von dem Pilpul ab und es macht sich bei ihnen eine mehr historische Systematik geltend, welche gegenwärtig noch der Tagesgeschichte angehört. — Wir sehen auch an den hier vorgeführten Geschichtsphasen, dass beide Gegensätze einander jedes Mal durchdringen und sich gewissermassen gegenseitig sättigen, so dass beide Richtungen zu jeder Zeit ihre Physiognomien gar sehr ändern.

Meer verwandelt, in welchem die wahre Bedeutung der Halacha unterzugehen drohete, so beschwor der systematische Geist den Sturm, suchte die wirklichen Resultate der Dialektik in bestimmten und geregelten Formen aufzufangen, das Nebensächliche auszuscheiden, und begründete auf diese Weise den wahren Fortschritt der Halacha. Hatte sich nun diese Richtung wiederum in dieser Aufgabe erschöpft, so fachte sich der dialektische Process, verstärkt durch die ihm von der anderen Seite zum Bewusstsein gebrachten Resultate, auf's Neue an, um dann wieder vor der systematischen Lehrweise zurückzutreten. Natürlich wird dieser halachische Widerstreit, da jede Entwicklungsphase neue Elemente aufnimmt, in jeder Zeit sich anders gestalten, werden beide Methoden zu verschiedenen Zeiten sich ganz verschieden zu einander stellen, so dass die hier geschilderten Gegensätze sich bald leichter, bald schwerer erkennen lassen. Zum ersten Male treten diese Gegensätze mit unverkennbarer Deutlichkeit und Schärfe vor unseren Augen in die Geschichte ein zur Zeit der mischnischen Epoche. Hier sehen wir die Dialektik wissenschaftlich begründet und auf ihren höchsten Gipfel gehoben von dem grössten der Tanaïm, von Rabbi Akiba. Auf dieser Höhe wird sie noch eine Zeit lang von R. Meïr festgehalten. Aber schon R. Jehuda Hanasi überreicht uns als die schönste Frucht jener anderen Lehrweise sein grossartiges Mischnawerk. Wie geschieht es nun, dass so kurze Zeit nach der Blüthe R. Meïr's die systematische Methode ihre damalige höchste Vollendung abschliesst? Wer leitet hier so kräftig die Systematik ein, um diesen Uebergang von R. Meïr zu R. J. Hanasi zu vermitteln? Wohl tritt in R. Meïr selbst zum Theile eine Vermittelung des dialektischen und systematischen Systems ein, da er als einer der früheren Redacteure der Mischna genannt wird[3]), doch ist der eigentliche Repräsentant dieses Ueberganges in Rabbi Simon ben Gamaliel II. zu suchen. Hierfür den Nachweis zu führen, ist neben der Darstellung der geschichtlichen Verhältnisse, unter

[3]) Vgl. Frankel, Hodegetik S. 212.

denen R. Simon auftritt, ganz besonders die Aufgabe vorliegender Untersuchung.

Durch den Vespasianischen Krieg war die Kraft Judäa's ganz gebrochen, seine politische Selbstständigkeit vollends vernichtet worden Aber den eigentlichen Lebensnerv des Judenthums hatte der Feind nicht zu erreichen verstanden, die Lehre und ihr Studium hatte R. Jochanan ben Saccaï aus den zusammenstürzenden Trümmern der jüdischen Nationalität nach Jabne (Jamnia) zu retten gewusst. Hierdurch war im Lehrhause von Jabne der Punkt gewonnen, an den das jüdische Leben wieder ansetzen konnte; und in der That blühte in kurzer Zeit zu Jabne das Synedrion glanzvoll wieder auf, ein Tempel der Halacha, sein Hohepriester der Patriarch, um den, als um seinen natürlichen Mittelpunkt, sich das Volk auf's Neue schaarte. Diese hohe Blüthe verdankte das Jamnensische Synedrion der tiefen Einsicht und gewaltigen Energie des Rabban Gamaliel. Als derselbe nach dem Tode R. Jochanan's das Patriarchat übernommen hatte, lag Judäa noch schwer an den Wunden nieder, die ihm der Krieg geschlagen hatte. Die Blüthe des Volkes war auf den Schlachtfeldern gefallen oder in schmachvoller Gefangenschaft untergegangen, das Volk selbst verarmt und entmuthigt, sein geistiges Leben drohte, in beständigem Kampfe mit dem philosophischen Heidenthume, in die mannigfachsten Secten zu zerfallen; sogar die Halacha schien gefährdet, denn hier suchte sich der tiefe Gegensatz der Schammaïtisch-Hillelitischen Schulen wieder geltend zu machen[4]). Einer solchen Zerfahrenheit zu steuern, die verlorene Einheit wiederherzustellen, die hergestellte durch ein starkes Patriarchat zu sichern, hatte Rabban Gamaliel sich zur Lebensaufgabe gestellt, für welche er mit seinem ganzen Mannesmuth einstand[5]). Und dieses Ziel hatte er trotz aller Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstellten — Zerwürfnisse mit seinen nächsten Ver-

---

[4]) Vgl. Grätz, Geschichte der Juden Bd. IV, S. 33 ff.
[5]) Vgl. Hodegetik S. 89.

wandten und Freunden, sogar eine Amtsentsetzung musste er sich gefallen lassen —, auch glücklich erreicht; die fast losgelösten Glieder wurden wieder zu einem Nationalkörper gefügt, dessen Mittelpunkt, das Jamnensische Synedrion, den Aufschwung der Nation nach allen Seiten hin zu fördern wusste. So hatte sich Judäa allmälig von seinem tiefen Falle wieder erholt, auch die traurigen Erinnerungen der letzten Kriegsereignisse hatte die Zeit aus seinem Gedächtnisse gelöscht. Aber den Schmerz um die verlorene Selbstständigkeit, die Erbitterung über erlittenes Unrecht hatten die Römer durch grausamen Druck, durch nicht erfüllte Versprechungen stets wach erhalten und genährt; die Liebe zur Freiheit brach daher immer stärker hervor, man war entschlossen, den Riesenkampf mit Rom wieder aufzunehmen, und wartete nur den günstigen Zeitpunkt ab. Die zu einem solchen Kampfe nothwendigen Vorbereitungen wurden in grossartiger Ausdehnung und mit der geschicktesten Vorsicht betrieben; die Römer merkten auch wirklich nicht früher, dass der Boden Judäa's, auf dem sie standen, unterwühlt sei, als bis er unter ihnen zusammenbrach, bis der Revolutionskrieg zur hellen Flamme aufschlug. Ganz Israel stürzte sich in den Kampf, die Mitglieder des Jamnensischen Lehrhauses, die Männer der Theorie, standen selbst an der Spitze des kühnen Unternehmens; Akiba ben Joseph, der grosse Meister der Halacha, war die Seele der Insurrection. Jedoch die politische Constellation, welche allein das Gelingen dieses Verzweiflungskrieges hätte herbeiführen können, war den Juden entschieden ungünstig. An allen Punkten des grossen römischen Reiches herrschte gerade damals Ruhe und Frieden, so dass Hadrian seine ganze Heereskraft nach Judäa werfen konnte. Hierdurch war das Schicksal des Aufstandes entschieden. Die Juden, welche anfangs unter Anführung des heldenmüthigen Bar Cochba die Römer siegreich aus Palästina gedrängt hatten, verloren, als Julius Severus auf dem Kampfplatze mit verstärkter Macht eintraf, immer mehr Terrain, mussten immer mehr zurückweichen, bis sie endlich nach Bethar geworfen und dort eingeschlossen wurden. Als im

Jahre 135 auch Bethar fiel[6]), war die Insurrection ganz und gar niedergeschlagen. Mit dem Falle Bethar's begann für Judäa die traurigste Schreckenszeit. Der triumphirende Römer wüthete mit unmenschlicher Grausamkeit gegen die besiegte Nation; alles, was an dem Aufstande irgendwie theilgenommen, fiel der Zerstörung anheim; die Städte wurden geschleift, die Menschen schonungslos hingeschlachtet. Sogar den Todten gönnte man nicht die letzte Ruhe: die im Kampfe um Bethar gefallen waren, durften nicht beerdigt werden. Aber auch diese grässliche Schonungslosigkeit, mit der man gegen die Aufständischen verfuhr, befriedigte das Rachegefühl Hadrian's noch nicht, er wollte Juden und Judenthum von Grund aus vernichtet wissen. Da er es jetzt erkannt hatte, dass das Judenthum in seinem volksthümlichen Gesetze und in den Stätten, an denen es gelehrt wurde, in den Lehrhäusern, wurzele, so suchte er das jüdische Leben an der Wurzel selbst anzugreifen. Die fürchterlichsten Blutedicte wurden daher gegen das Ueben und Lehren jüdischer Satzungen erlassen. Mit welch blutiger Strenge diese Edicte gehandhabt wurden, können die Berichte aus jener Zeit nicht düster genug schildern. Die Gesetzeslehrer wurden hingerichtet, die Jünger geächtet, — die geringste Veranlassung genügte den römischen Barbaren, das Volk unter den grässlichsten Martern haufenweise hinzumorden; aber Alles vergebens. Die Liebe zur Lehre und ihr Geist war — Dank den Bemühungen eines R. Jochanan ben Saccaï, eines Rabban Gamaliel — schon zu tief in's Volk gedrungen, als dass äussere Gewalt im Stande gewesen wäre, sie aus den Herzen ihrer Bekenner zu reissen. Was Hadrian erreichte, war der Tod lebensmüder Greise, das Blut unzähliger Märtyrer, die Flucht der jüngeren Gelehrten, welche in der Verbannung nur die Zeit abwarteten, da die Arme der römischen Henker ermüden würden, um dann Israel zu dem Gesetze und dessen Studium wieder zurückzuführen. Drei Jahre hindurch hatte diese Leidenszeit unermessliches Wehe über Juda gebracht; da

[6]) Vgl. Grätz, Geschichte der Juden Bd. IV, S. 178 ff.

starb Hadrian 138, und unter seinem Nachfolger Antoninus Pius schien eine mildere Sonne am Himmel Judäa's aufzugehen. Die Blutdecrete wurden zwar nicht geradezu aufgehoben, waren aber allmälig in Vergessenheit gerathen.. Von allen Seiten strömten die Jünger, welche der Verfolgung entgangen waren, in ihr Heimatsland zurück, an ihrer Spitze die hervorragendsten Schüler Akiba's, welche R. Juda ben Baba mit Aufopferung seines Lebens während der Schreckenszeit ordinirt hatte. Diese beriefen Alle, welchen die Erhaltung der Lehre am Herzen lag, Lehrer sowohl wie Lernende nach Uscha, um die gegenwärtigen Verhältnisse zu berathen[7]). Hier wurde wahrscheinlich der Beschluss gefasst, den Synedrialkörper in seiner früheren Gestalt wieder herzustellen, und überhaupt ganz und gar an die Thätigkeit des früheren Synedrion, welches unter Rabban Gamaliel und R. Elieser ben Asarja so segensreich gewirkt hatte, wieder anzuknüpfen. Man ging daher (mit Ausnahme des R. Meïr, der, wie es scheint, in Uscha zurückblieb) nach Jamnia und das Synedrion constituirte sich daselbst. Das Patriarchat dieses Synedrions wurde an Rabbi Simon ben Gamaliel II. übertragen, zu welcher Würde dieser durch seine Abstammung aus dem in Israel hochberühmten Hillel'schen Hause berechtigt war.

Seitdem nämlich Hillel, der grosse Ahnherr dieses Geschlechts, das geistige Leben der jüdischen Nation, welches durch Parteiwuth und Bürgerkriege in's Stocken gerathen war, ein zweiter Esra wieder geweckt und dadurch den tiefsten Einfluss auf das Judenthum geübt hatte, ruhte die geistige Führerschaft Israels in der Hand dieser Familie, deren Mitglieder durch ihre ganz besonderen Fähigkeiten zu dieser hohen Mission berufen schienen. Sie waren stets ausgezeichnet durch thatkräftige Energie, durch tiefen sittlichen Ernst und ganz besonders durch eine glänzende geistige Begabung, wie eine solche durch so lange Zeit in derselben Familie nur höchst selten sich zu erhalten pflegt. Auch in R. Simon treten uns diesel-

[7]) Vgl. Hodegetik S. 154. 179.

ben Charakterzüge entgegen, und durch diese, nicht durch die Geburt allein, erweist er sich als den würdigen Stammhalter dieses edlen Hauses. Sein Vater war Rabban Gamaliel zu Jamnia, von dessen Verdiensten um die Synagoge wir bereits gesprochen haben. Trotz der energischen Strenge, welche der letztere in seiner amtlichen Stellung als Nasi entwickelte, zeigte er in seinem häuslichen Leben eine fast rührende Milde und Sanftmuth; seine Denkweise, wiewohl von tiefer Religiosität, war darum nicht minder freisinnig und aufgeklärt, in seinem Hause wurde sogar griechische Sprache und Bildung (חכמת יונית) gelehrt[8]). Ein so wohlwollender, jedes geistige Streben fördernder Sinn herrschte in dem väterlichen Hause Simons und hat gewiss auf das noch jugendliche Gemüth Simons wohlthätig gewirkt; aber einer eigentlichen Erziehung durch seinen Vater hatte er sich nicht zu erfreuen, da er diesen in ganz früher Jugend verloren zu haben scheint; denn so spärlich und so getrübt uns auch die Quellen fliessen, aus denen wir die Kunde jener Zeit schöpfen, soviel ist doch gewiss, dass bei dem Ausbruche der Insurrection Rabban Gamaliel schon geraume Zeit gestorben war, während Simon damals in ganz jugendlichem Alter stand[9]). Genaues über seine näheren Lebensverhältnisse in dieser ganzen Zeit sicher anzugeben, sind wir völlig ausser Stande, da uns hierüber fast jede Nachricht fehlt; um aber Einiges, wenigstens so wahrscheinlich als es uns möglich ist, zu ermitteln, wollen wir uns vor Allem eines gewissen, festen Punktes versichern, von dem aus wir die anderen Einzelnheiten, so weit möglich, festzustellen versuchen. Diesen sicheren Ausgangspunkt gewährt ein Bericht[1]), gegen den nicht leicht ein Zweifel vorgebracht werden kann. Derselbe lautet: „In demselben Jahre, in welchem R. Akiba verblutet hat, ist R. Jehuda (der Sohn unseres Simon) geboren worden.“ R. Akiba war nun ungefähr ein

[8]) Landau in dieser Monatsschrift 1852, S. 283.
[9]) Grätz, Gesch. d. J. Bd. IV, S. 33. 152.
[1]) Kidduschin 72.

Jahr vor der Eroberung Bethar's hingerichtet worden[2]): da ferner Bethar 135 erobert wurde, ist der Tod Akiba's und die Geburt Jehuda's um das Jahr 134 zu setzen. Wenn wir uns jetzt (nach Abot 5, 21) das Recht nehmen dürften, das Alter Simons in dieser Zeit auf wenigstens 19 Jahre anzusetzen, so fällt das Geburtsjahr Simons spätestens gegen 115[3]).

Ob Simon während der Kriegsereignisse, an denen er wahrscheinlich einen thätigen Antheil genommen hat, Palästina verlassen hatte, vermögen wir nicht anzugeben; ganz gewiss aber hat er während der Schreckenszeit, welche dem Betharischen Kriege gefolgt war, sich dem Bereiche römischer Macht durch die Flucht entzogen, da die römische Politik ihn, als ein Mitglied der Patriarchen-

---

[2]) Vgl. Hodegetik S. 121.

[3]) Gegen dieses Resultat scheint eine andere Nachricht zu sprechen. Sota 49, Baba Kama 83 erzählt Simon: „Am Hofe meines Vaters wurden tausend Schulknaben unterrichtet, von denen fünfhundert griechische Bildung lernten. Diese alle wurden vom Kriege verschlungen bis auf mich und meinen Vetter in Assia." Dem hier Erzählten zufolge muss wohl Simon kurz vor dem Anfange der Insurrection noch ein Schulknabe gewesen sein; da nun nach dem Seder Hadorot die Herrschaft des Bar Cosiba, oder was dasselbe scheint, der Aufstand selbst drei und ein halbes Jahr gedauert hat, so müsste Simon (nach dem Seder Hadorot und Baba Kama 83) im Jahre 132 (denn 135 war der Aufstand mit dem Falle Bethar's vernichtet) noch im Knabenalter gestanden haben, während er nach unserer Ausführung damals bereits ein Jünglingsalter von sechszehn Jahren erreicht hätte. Wenn wir jedoch die Angabe des Seder Hadorot urgiren, welche von einer Herrschaft des Bar Cosiba spricht, also von der Zeit, da Bar Cosiba auf dem Höhepunkte seines Glückes stand, so liesse sich dieser Widerspruch dadurch beseitigen, dass wir für die Dauer des ganzen Krieges einen weit grösseren Zeitraum als drei Jahre in Anspruch nehmen. Es wird dies ganz besonders wahrscheinlich, wenn wir an die ausserordentlichen Dimensionen, welche diese Schilderhebung genommen hatte, nachdrücklich erinnern. Für diesen Aufstand mit seinem sicheren Vorgehen, seinen zahlreichen Siegen und Niederlagen ist der Zeitrahmen von drei Jahren ein viel zu enger; vielleicht, dass man ihn gar auf acht oder neun Jahre ausdehnen kann, dann würde allerdings Simon zu der Zeit, als die Feindseligkeiten eröffnet wurden, gegen elf oder zwölf Jahre gezählt haben.

familie, an welche jüdischer Patriotismus nationale Erinnerungen knüpfte, am wenigsten geschont hätte. Als endlich mit dem Tode Hadrians die Verfolgungen nachgelassen hatten, war Simon nach seiner Vaterstadt Jamnia zurückgekehrt. Hier hatte er das ihm übertragene Nasiat des jungen Synedrion übernommen[4]). Man war genöthigt, mit der Besetzung dieser Würde so schnell vorzugehen, weil das Bestehen des Patriarchats, wenn es auch im Synedrion selbst nur untergeordnete Bedeutung hatte, doch für die Synagoge zur Lebensfrage geworden war. Es gab nämlich damals noch keine bestimmte und geregelte Kalenderordnung, nach der sich die jüdischen Gemeinden bei der Feier der Festtage hätten richten können; um nun gleichwohl die für die Einheit der Synagoge überaus nothwendige Gleichzeitigkeit der Feiertage herzustellen, war die Regulirung des Kalenders fast ohne Einschränkung dem Patriarchen überlassen[5]). Während der Hadrianischen Verfolgungszeit war in Palästina natürlich die Feststellung des Kalenders unterblieben. In dieser Verwirrung hatte Chananja, der Neffe des berühmten R. Josua, in Babylonien die Anordnung des Kalenders zu übernehmen versucht. Dies kann gewiss nur in die Zeit fallen, in welcher Chananja der Rathlosigkeit der babylonischen Gemeinden Aushülfe schaffen wollte; zu einer Zeit, in welcher das Nasiat in Palästina wieder existirte, hätte Chananja sich dies gewiss nicht erlaubt, noch hätte er bei irgend einer Gemeinde Anklang gefunden. Aber ein solches Unternehmen musste, wenn es nicht von dem eigentlichen Mittelpunkte des jüdischen Lebens, von Palästina ausging, durchaus auf jede Aussicht verzichten, von den Gemeinden anerkannt zu werden. Eine so gefährliche Unordnung in den Hauptpunkten des jüdischen Cultus durfte man nicht länger anstehen lassen, und wurde aus diesem Grunde das Patriarchat mit dieser seiner Function sofort in Kraft gesetzt. Im Synedrion selbst hatte der Patriarch die Function, über den Gegenstand, der zur

[4]) Hodegetik S. 179.

[5]) Grätz a. a. O. Bd. IV, S. 79 ff.

Sprache kommen sollte, den Vortrag zu halten oder die Reihe der Vorträge zu eröffnen. Dies letztere konnte jedoch auch ein anderer Gelehrter übernehmen. Wahrscheinlich hat Simon diese Function im Synedrion nicht versehen, da er noch sehr jung war (er zählte damals 24 Jahre) und den eigentlichen Schülern Akiba's an Gelehrsamkeit weit nachstand. Wie es scheint, pflegte in Jamnia R. Jehuda ben Ilaï vorzutragen[6]). Die römischen Behörden haben gewiss dies ganze Auftreten der Rabbinen mit scharfen Augen beobachtet und dieselben mit Quälereien nicht verschont. Als R. Simon ben Jochaï eine kühne Aeusserung gegen die Römer wagte, wurde er von ihnen mit dem Tode bedroht und konnte sich nur durch die eiligste Flucht retten; R. Jose wurde, weil er diese Aeusserung schweigend angehört hatte, nach seiner Geburtsstadt Sepphoris verwiesen. Hierdurch scheint das Synedrion seine besten Kräfte verloren zu haben; diese mussten ersetzt werden, und man suchte daher die bedeutendste Capacität der Akiba'schen Schule, R. Meïr, für das Synedrion zu gewinnen. Sei es aus diesem Grunde, sei es, dass man sich in eine von Cäsarea, dem gewöhnlichen Sitze der römischen Beamten, weniger zugängliche

---

[6]) Man kann dies wohl daraus schliessen, dass R. Jehuda b. Ilaï immer zuerst in Jamnia genannt wird und dort jedes Mal die Reihe der Vorträge beginnt, Berachot 63, Schabbat 33. Wir sind daher der Ansicht, dass zu Jamnia R. Jehuda ben Ilaï als חכם fungirte, wie später zu Uscha R. Meïr. Chacham ist ursprünglich nur der Lehrer im Lehrhause, der die Vorträge im Lehrhause hielt; er war daher auch im Synedrion selbst nur der Vortragende, im Falle der Nasi nicht selbst vortrug (Monatsschrift 1855, S. 345, Anm. 2). Ist ja auch fast nirgends sonst von dem Amte eines Chacham die Rede, als eben hier bei R. Simon. Der Chacham hatte allerdings im Synedrion das Geschäft eines Referenten, im übrigen aber sonst gar keine ihn auch ausserhalb seines Lehrhauses oder des Synedrions auszeichnende Würde. Man sehe Moëd Katan 22, hier wird der Chacham nur in Verbindung mit seinem Lehrhause gebracht. Moëd Katan 26 wird des Chachams neben dem Nasi und Abbethdin gar nicht Erwähnung gethan, ein Beweis, dass derselbe nach aussen hin nicht als Würdenträger des Synedrions auftrat. — Die Stellung des Nasi und Abbeth ist Monatsschrift 1852, S. 346 genügend erläutert und verweisen wir hierauf.

Gegend entfernen wollte, das Synedrion wird von Simon aus Jamnia nach Uscha verlegt. Hier fungirte Simon natürlich ebenfalls als Nasi, ihm zur Seite stand als Abbethdin R. Nathan, ein vornehmer Babylonier. Doch auch in diesem Synedrion trug nicht Simon vor, sondern R. Meïr, der darum den Titel חכם führte[7]). Obwohl jetzt das Synedrion, mit dem Patriarchat an der Spitze, die Leitung der religiösen Angelegenheiten offen und entschieden in die Hand genommen hatte, war dennoch Chananja von dem Amte, das er sich angemasst, nicht zurückgetreten; er fuhr fort, ohne Rücksicht auf das Patriarchat Palästina's, eigenmächtig Festtage anzusetzen und das Kalenderwesen zu bestimmen. Dies durfte Simon nicht länger ruhig hingehen lassen, drohte ja auf diese Weise ein ganz bedenklicher Zwiespalt sich in die jüdische Welt einzuführen. Doch musste vorsichtig zu Werke gegangen werden, denn Chananja war in Babylonien sehr angesehen und die Gewohnheit schien den Brauch schon befestigt zu haben. Simon schickte daher zwei Männer nach Babylonien mit Briefen an Chananja, in welchen der letztere mit dem Titel „Seine Heiligkeit Chananja" angesprochen wurde[8]). Chananja, über diese Anerkennung des palästinensischen Synedrions hocherfreut, nahm die Abgesandten freundlich auf und stellte sie unter grossen Lobeserhebungen der versammelten Gemeinde vor. Nachdem aber die beiden

---

[7]) Horajot 13b. Wahrscheinlich hatte R. Meïr früher sein Lehrhaus zu Uscha, und als das Synedrion sich dorthin begab, dasselbe dem Synedrion eingeräumt; vielleicht aus diesem Grunde oder wegen der hervorragenden Stellung R. Meïrs in der Schule Akiba's war R. Jehuda ben Ilaï von seinem Amte zurückgetreten, um es R. Meïr zu überlassen.

[8]) Berachot 63, Hieros. Nedarim 40a, Hieros. Synhedr. 19a. Es kann dies nur zur Zeit Simons geschehen sein, nur dann ist die grosse Vorsicht gerechtfertigt; hätte das Synedrion schon längere Zeit bestanden und sich Autorität verschafft, so wäre blos ein Beschluss nöthig gewesen, dem sich Chananja hätte fügen müssen. Vgl. Jost, Gesch. des Judenth. u. Sekten II, S. 109; Grätz, Bd. IV, S. 222. Gegen die Annahme, dass R. Jehuda Hanasi diese Gesandtschaft geschickt habe, spricht Nidda 24b, da dann Chananja ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht haben müsste.

Männer sich des Vertrauens der Gemeinde versichert hatten, erklärten sie Chananja den wahren Zweck ihrer Sendung und verlangten eine Zurücknahme seiner Bestimmungen. Als er dies nicht berücksichtigte, machten die Palästinenser beim öffentlichen Gottesdienste die Gemeinde selbst durch ironische Ansprachen auf das ungesetzliche Gebahren Chananja's aufmerksam. Dieser stellte die Autorität des Patriarchen in Frage; die Judäer erwiederten: „Die Du unmündig verlassen, sind jetzt reife Männer geworden." Da verlangte die Gemeinde, dass sich Chananja fügen solle; derselbe wollte sich jedoch noch immer nicht beruhigen und zog den gelehrten R. Juda ben Bethyra aus Nisibio zu Rathe. Als auch dieser den Palästinensern beistimmte und Chananja nirgends Theilnahme und Beistand fand, gab er endlich nach, schickte an die zunächst gelegenen Gemeinden Boten und zog die von ihm ausgegangenen Bestimmungen in Betreff der Feiertage zurück. So war durch das geschickte und energische Einschreiten Simons einem Schisma innerhalb des Judenthums vorgebeugt, die Einheit des Festcultus wieder gesichert und die Autorität des Patriarchen nach aussen hin zu allgemeiner Geltung und Anerkennung gebracht; die letztere sollte jetzt auch im innern des Synedrions selbst erstarken und zu ihrer alten Bevorzugung kommen. Wie wir nun an diesem Vorgange ersichtlich gesehen haben, ruhte bei der Haltlosigkeit der jüdischen Zustände das Heil und Wohl der Synagoge ausschliesslich in einem nach aussen wie nach innen kräftigen Patriarchat; die Person des Patriarchen war der einzige Centralisationspunkt, der den Juden, nachdem sie Alles verloren hatten, allein geblieben war, und dass dieser die höchste Machtfülle stets an sich ziehen musste, wurde von der Zeitlage und den Verhältnissen unabweisbar gefordert und war nicht aus dem Belieben eines persönlichen Ehrgeizes entsprungen, welchen das Synedrion nachdrücklichst zurückgewiesen hätte. Hierin ist der Grund zu suchen, dass wir die Patriarchen auch in den geringfügigsten Dingen immer für ihre Würde mit der grössten Aengstlichkeit einstehen sehen, und diese nothwendige Forderung der Zeit und

der Verhältnisse war auch an Simon herangetreten, er musste ihr früher oder später wirklich genügen. Simon war genöthigt gewesen, gegen Chananja vorzugehen, jedoch im Synedrion selbst sein gutes Recht geltend zu machen, hatte er bis dahin gezögert, theils seiner Jugend wegen, theils weil er von den Mitgliedern des Lehrhauses, welche zur Schule Akiba's zählten, an halachischen Kenntnissen weit übertroffen würde. Den Mangel an Gelehrsamkeit hatte er aber jetzt durch den Umgang mit R. Meïr, R. Jehuda und anderen hinlänglich ersetzt[9]), er war sogar in der Halacha zu einem selbstständigen Standpunkte gelangt; wahrscheinlich hatte er auch im Synedrion selbst die Vorträge übernommen und daher suchte er hier im Lehrhause ebenfalls entschieden aufzutreten, unbesorgt um die Folgen, welche leicht für ihn eine gefährliche Wendung nehmen konnten. Simon führte nämlich, um die Würde des Patriarchats im Lehrhause selbst recht kenntlich und augenfällig zu machen, eine besondere Etiquette ein. Während es nämlich bis dahin Sitte war, dass, so oft einer der drei Würdenträger des Synedrions eintrat, sich alle Anwesenden erhoben, verordnete Simon: dass für die Folge nur vor dem Patriarchen Alle sich erheben sollten, bis er ihnen erlaubte, sich zu setzen. Tritt der Ab beth din in's Lehrhaus, habe von beiden Seiten nur die vordere Reihe aufzustehen, bis er seinen Platz eingenommen; endlich wenn der Chacham eintrete, solle nur einer nach dem anderen sich erheben u. s. w. In der Synedrialsitzung, in welcher dies beschlossen wurde, waren R. Meïr und R. Nathan nicht anwesend, und als sie nun in der nächsten Sitzung die neue Rangordnung gewahrten, wurden sie über die Schmälerung ihrer Würde sehr aufgebracht. R. Meïr verabredete hierauf mit R. Nathan, den Sturz Simons herbeizuführen;

[9]) Einen hervorragenden Lehrer der früheren Periode hatte Simon nicht gehört, weil er hierzu zu jung war, und als er in das Jünglingsalter trat, hatte er sich eine Kenntniss der Halacha nicht aneignen können, da die stürmischen Zeiten des Betharischen Krieges jedes ruhige Studium unmöglich gemacht hatten. Simon hat sich erst im Umgange mit R. Meïr, Jehuda, Jose herangebildet. Vgl. Hodeg. S. 184.

er wolle ihn durch ganz schwierige halachische Fragen in Verlegenheit bringen und dann der Versammlung erklären, dass Simon dem Nasiat nicht gewachsen sei. Sie würden dann den Antrag stellen, ihn abzusetzen; Nathan werde dann Nasi, Meïr Ab beth din werden. Doch Simon scheint bei den übrigen Synedrialmitgliedern sehr beliebt gewesen zu sein, und so verrieth R. Jakob ben Karschi, der zufällig von dem Plane gehört hatte, die Verschwörung an den Patriarchen. Die Verschworenen fanden daher Simon vorbereitet, und als er den Vortrag über den fraglichen Gegenstand erledigt hatte, offenbarte er der Versammlung die auf seinen Sturz berechnete Verabredung und bewirkte sogar, dass die beiden Verschworenen vom Lehrhause ausgeschlossen wurden. Diese aber suchten dadurch ihre Abwesenheit fühlbar und ihre Ueberlegenheit geltend zu machen, dass sie schwierige Fragen auf Zetteln in das Lehrhaus schickten, deren Beantwortung Simon nicht immer gelang. Da erhob sich R. Jose mit den Worten: „Was sollen wir im Lehrhause, wenn die Lehre draussen ist?“ Sie wurden darauf wieder zu den Sitzungen zugelassen[1]). R. Nathan söhnte sich bald mit Simon aus, jedoch R. Meïr war hierzu nicht zu bewegen. Die Spannung zwischen dem letzteren und Simon dauerte fort, bis sich R. Meïr von Uscha ganz zurückzog und nach Assia ging, wo er bis zu seinem Tode blieb[2]). — So hatte Simon durch kluge Vorsicht, durch geschickte Benutzung günstiger Zeitumstände das erreicht, was er erstrebt hatte, was er erstreben musste. Das Patriarchat, das er schwach und machtlos übernommen hatte, nur getragen von der Laune einer Volksmeinung, war durch ihn nach aussen wie nach innen zu einer Machtfülle erhoben worden, der sich alles, was zu dem Bereiche des Patriarchats gehörte, unterordnen und fügen musste, sich aber auch gern und mit Bereitwilligkeit fügte. Hatten doch die Zerstreuten Judäa's im Patriarchat wiederum ein Banner, das sie zusammenhielt, das ihnen ihre Zusammen-

[1]) Horajot 13.
[2]) Hodegetik S. 180.

gehörigkeit verbürgte. Hiermit war das Patriarchat gewissermassen zum geistigen Königthume in Israel geworden, und der Ruhm, einen solchen Erfolg ermöglicht zu haben, gebührt ganz besonders Simon. Doch die eigentlichen Früchte dieses Erfolges ernteten natürlich erst die Nachkommen Simons; unter ihnen wurde das Patriarchat immer mächtiger und angesehener; dass ihm sogar die römischen Imperatoren ihre Anerkennung nicht versagen konnten. Und so lange die Patriarchen des Hillel'schen Hauses an der Spitze des Synedrions standen, hatten sich die Verhältnisse Palästina's immer günstiger gestaltet, obwohl von einer politischen Bedeutung Palästina's natürlich nicht mehr die Rede sein konnte. Simon starb 164[3]) und hinterliess einen Sohn, Jehuda, welcher das Werk seines Vaters rühmlich fortsetzte und in der jüdischen Geschichte vielfach gefeiert wird.

(Schluss folgt.)

Die Neugestaltung des Rabbinerwesens und deren Einfluss auf die talm. Wissenschaft im Mittelalter.

Von Dr. M. Güdemann.

(Fortsetzung und Schluss.)

Von R. Meïr halewi erwähnt Zunz (Zur Geschichte und Literatur, S. 194) nichts weiter als Namen, Geburtsort und Wohnsitz. Aus einer Stelle des Frankfurter Memorbuches ist neuerdings von Auerbach (Berith Abraham S. 6, Anm.) ermittelt worden, dass sein Vater Baruch geheissen. Zugleich wird dort, mit Bezug auf Isak b. Scheschet (R. G. A. 272) die richtige Vermuthung aufgestellt, dass R. Meïr es gewesen, der die alte „Semicha" (vgl. Zemach David s. v. Naharil) wieder eingeführt hat. Hinsichtlich seines Geburtsortes, den Zunz a. a. O., jedoch ohne Quellenangabe genannt hat, will ich bemerken, dass derselbe bei Isserlein Pesak. 81 verzeichnet ist: הוקן מה"ר מאיר מ"ל מבולדא (Fulda). Weniger genau heisst es daselbst Nro. 63: המוסלג מה"ר מאיר מ"ל אשר תוצאותיו מארץ רינוס וכו'.

[3]) Vgl. Kerem chemed S. 220.

R. Meïr in Wien gelebt hat, findet sich auch an der ersterwähnten Stelle bei Isserl. angegeben: (בווינא [lies כשישב] כששב); ausserdem bekundet dies R. Jakob Weil R.G.A. 151, das sich auch vollständig bei Isserlein wiederfindet als Pes. 126, und R. Israel aus Brünn R.G.A.253. Er lebte um die Mitte des 14ten Jahrhunderts, wie die bei Auerbach a. a. O. aus einem handschriftlichen Mordechai angeführten Worte: וזה ספרתי למהר"ם הלוי בשנת קכ"ה = 1365 beweisen. Ausserdem geht dies aus den erwähnten Stellen bei Isserlein und Isaak ben Scheschet hervor; nach dem, was ersterer über ihn sagt, war er älter als Abraham Klausner, den bekannten Lehrer des Masaril, welcher letztere um קפ"ז = 1427 gestorben ist. Isaak ben Scheschet nennt ihn bereits vor seiner Auswanderung מופלג בחכמה מופלג בזקנה. Er muss, wie schon diese Bezeichnung beweist, eines seltenen Ansehens unter seinen Zeitgenossen sich erfreut haben; Lipman Mühlhausen zählt ihn ausdrücklich zu den גדולי אושטרייך (Maharil Hilchot Gittin, wo er ausserdem dreimal genannt ist); R. Israel Brünn a. a. O. gibt ihm das ehrende Beiwort רבא דעמיה, und aus Isserlein Pes. 63, wo es von ihm heisst כל וידע שרשי דתיה ומנהגיה (של ארץ רינום), geht hervor, dass man wohl 50 Jahre nach seinem Tode noch ängstlich auf eine von ihm erlassene Verordnung Rücksicht nahm. Sein Todesjahr weiss ich nicht anzugeben, aber es ist zu vermuthen, dass er kurz vor Ablauf des 14ten oder am Anfang des 15ten Jahrhunderts gestorben ist. Schriftstellerisch hat er, soviel mir bekannt ist, sich nicht hervorgethan[1]); vielleicht dürfte er die auf die Worm-

[1]) Dies geht auch aus der Art und Weise hervor, wie die Verdienste R. Meïr's im Gegensatze zu denen R. Meïr's aus Rothenburg im Wormser Todtenverzeichniss (angeführt bei Edelmann, Caftor wapherach 8. XXXIII. s. v. ר' מאיר מרוטנבורק) geschildert werden. Von dem letzteren heisst es dort mit Bezug auf seine schriftstellerische Thätigkeit: בעבור שהאיר עיני הגולה ב חדושיו, von unserem hingegen: בעבור שהרביץ תורה בישראל. Gelegentlich will ich auch auf zwei arge, in der neuen (Stettiner) Ausgabe der Rechtsgutachten des R. Isr. Brünn, ich weiss nicht, ob auch in der älteren, befindliche Druckfehler aufmerksam machen. S. 6b, R. G. A. 10 heisst es dort בחידושי מהר"ם הלוי זנ"ד ז"ל, und S. 27b, R. G. A. 58 steht noch unverständlicher מחר"ם הלוי זנער. Beide Bezeichnungen haben nichts mit R. Meïr halewi zu thun und sind offenbar nur Verstümmelungen für מהר"א קלויזנער.

ser Vorgänge vom Jahre 1349 bezügliche Techinna für den 10. Adar und den 23. Ijar (Landshuth, Amude haaboda S. 169, Nr. 16), als deren Dichter sich ein Meïr kundgibt, verfasst haben, was um so annehmbarer erscheint, als R. Meïr halewi aus der Rheingegend stammte und dort hochangesehen war, sich auch ausserdem (wie Landshuth a. a. O. nachgewiesen hat) kein anderer R. Meïr findet, dessen Lebenszeit mit der angegebenen Jahreszahl im Einklange steht. Jedenfalls beruht jedoch die vornehmliche Bedeutung R. Meïr halewi's in dem Antheil, den er an der Wiedereinführung der Semicha, und in dem Einfluss, den er sowohl auf die jüdischen Angelegenheiten überhaupt, wie auf die Neugestaltung des Rabbinerwesens insbesondere ausgeübt hat. Die Quelle, die uns nach dieser Seite über R. Meïr belehrt — es ist die Gutachtenreihe Nr. 268. 273 bei Isaak ben Scheschet — ist aber zugleich durch einen so starken Beisatz von Unwahrem getrübt, dass sie über die Bestrebungen R. Meïr's ein ganz falsches Licht verbreitet. Zur Berichtigung dieser Darstellung sehen wir uns genöthigt, auf deren Inhalt näher einzugehen. Es beklagt sich dort (R. G. A. 268) der französische Rabbiner Jochanan b. Matathias über einen Rabbiner Savoyens, Jesaias ben Abba Mari, dass derselbe, gestützt auf die Autorisation eines „deutschen Rabbiners," eine „unerhörte" geistliche Gewalt über ihn, den Beschwerdeführer, und andere Rabbiner Frankreichs sich anmasse.

הוציאו עלי הר"ר ישעיה בר רבי אבא מרי להרבות שטנה וישם בלבו למשל עלינו בצרפת והשיג לפי הנשמע מרבו רב אשכנז אוהבו וגזר שתהיה שבטו וממשלתו על כל צרפת ושום רב אשר יקום לתפוש ישיבה בצרפת בלא רשות הר"ר ישעיה יהיו כל הנטין והחליצות אשר יעשו לפניו פסולין וכו' ההיתה כואת בישראל וכו'.

Die Beschwerde wurde auch vor Chisdai Krescas gebracht, der diesen „deutschen Rabbiner" ausdrücklich als Meïr halewi bezeichnet und sein Verfahren ebenfalls eine hierarchische Anmassung nennt. (Das. Nr. 261).

הנך רואה בעיניך גבירנו את כל הנעשה מטעם מהר"ם הלוי ואיך העביר את הדרך ליטול שררה מאת הר"ר יוחנן ולחת לבעל מחלקותו וכו'.

Schärfer noch beurtheilt Isaak b. Scheschet weiterhin selbst die Bestrebungen R. Meïr's (Nr. 271):

נסע (הר"ר ישעיה) ממקומו שרות שבוייא (Savoyen) וילך אל אשכנז אל הנשר הגדול גדול כנפים מלא התורה אשר לו ההכמה הוא מהרם הלוי נר"ן ויפק חרון מאתו ונזרת נדוי שתהיה ממשלתו על כל מלכות צרפת . . . . . וחנעש ותרעש הארץ איך יצא דבר כזה מלפני מהר"ם הלוי ליטול שרדה ולגזור בארץ לא לו ואף כי הוא מופלג בהכמה מופלג בזקנה אין לו לגזור במלכות צרפת בלתי דשות קהלות המלכות ההוא או רשות החכמים והרבנים שבמלכות ההוא וכו'.

Will man sich nun auf Grund der angeführten Stellen aus Isaak ben Scheschet's Gutachtensammlung über die Bestrebungen des R. Meïr halewi ein Urtheil bilden, so muss man nothwendig zu der Vorstellung gelangen, dass er beabsichtigt habe, sich zu einem jüdischen Papste aufzuwerfen und die Errichtung von Academien, sowie die Ausübung rabbinisch. Functionen allererst von seiner Erlaubniss abhängig zu machen. Isaak b. Scheschet unterschiebt ihm ähnliche Absichten ausdrücklich, wie man aus seinem Widerspruche deutlich erkennt: אף אם הוא גלוי ומפורסם כי מהר"ם הלוי מופלג בחכמה ובזקנה מכל מקום איננו נשיא שהוא הגדול שבסנהדרין גדולה העומד תחת מרע"ה וגזר גזרות על ישראל וכו' (a. a. O.); und Auerbach (a. a. O.) hat auf Grund dieser Darstellung die Thätigkeit und Stellung R. Meïr's dahin zusammengefasst: מהר"ם אשכנזי תקן שלא יסדר גטין וקדושין מי שלא נסמך ממנו וקבלו גזרתו באשכנז להיותו הגדול שבהם (!!) Aber weder hat R. Meïr eine so weitgehende Befugniss je sich angemasst, noch würden die Zeitgenossen sich dazu verstanden haben, dieselbe anzuerkennen. Das Zeugniss des Isaak b. Scheschet ist in diesem Punkte, wie sich aus dessen ganzer Darstellung ergibt, durchaus unmassgeblich, denn er konnte unmöglich, von R. Meïr durch eine grosse Entfernung getrennt, über dessen Bestrebungen genau unterrichtet sein; auch gibt er selber zu, seine Nachrichten von einem aus „weiter Ferne" gekommenen Manne (ה"ר יהודה הבא ממרחק) empfangen zu haben. Selbst der Beschwerdeführer bei Isaak ben Scheschet, R. Jochanan, stützt die Behauptung, dass R. Meïr den R. Jesaias mit einer so umfangreichen Autorisation versehen habe, nur auf ein Gerücht (R. G. A. 268 והשיג לפי הנשמע מרב אשכנז). Endlich ist uns aus R. Meïr's eigenem Munde eine Aeusserung aufbewahrt, die ihn in einem ganz anderen Lichte erscheinen lässt, als die Gutachtensammlung des Isaak b. Scheschet über ihn verbreitet. Um ein Jahrhundert später nämlich brach zwischen zwei deut-

schen Rabbinern ein ganz ähnlicher Streit aus, wie zwischen den genannten französischen. Der bekannte R. Israel Brünn versuchte zu Regensburg sich zu besetzen und eine Academie zu begründen, wogegen der bereits früher dort ansässige R. Anschel mit entschiedenem Einspruche auftrat. R. Israel rief nun die Hülfe seiner Lehrer und Freunde an, unter denen R. Jakob Weil sofort das Verfahren R. Anschels missbilligte, indem er zugleich auf die Thatsache sich berief, dass „häufig zwei Rabbiner in einer Stadt ansässig gewesen, und dass in Wien z. B. R. Meïr halewi und R. Abraham Klausner ohne gegenseitige Befehdung rabbinische Aemter bekleidet hätten." (Jakob Weil R. G. A. 151. Israel Brünn R. G. A. 253.) Isserlein beruft sich (Pes. 226) auf dieses Gutachten, führt aber ausserdem eine mündliche Aeusserung R. Meïr halewi's an, die für die richtige Würdigung seines Strebens in hohem Grade bemerkenswerth ist. R. Meïr habe nämlich in solchen Fällen, d. h. wo es sich um die Freiheit rabbinischer Thätigkeit handelt, zu sagen gepflegt: „Wer hat mir das Gebiet (rabbinischer Thätigkeit) geschenkt oder vererbt, dass es nicht auch ein anderer einnehmen könnte?" Die Stelle lautet:

והיה תמיה לי מאין הרגלים שטוענים המנהיגים השגת גבול בכי האי גונא וכשספרתי הדברים הללו למה"ר אנשיל מרפורק אמר לי הזקן מה"ר מאיר מג"ל אמר כי האי גונא מי נתן או הוריש לי הגבול שלא ישוננו אחר.

Man erkennt leicht, dass diese Aeusserung R. Meïr's die Auffassung, die man über ihn aus Isaak b. Scheschet gewinnt, wesentlich verändert. Denn es ist nicht wohl denkbar, dass R. Meïr eine Praxis geübt, wie sie aus dieser Aeusserung hervorleuchtet, und zugleich die Freiheit der Lehre so beschränkt hätte, dass er, wie Isaak b. Scheschet behauptet, die Habilitation selbst ausländischer Gesetzesbeflissenen allererst von seiner Ermächtigung abhängig machen wollte. (התלמידים יצטרכו ללכת לכנסות הארץ ליטול רשות ממהר"ם וכו' (a. a. O.). Noch weniger ist es denkbar, dass in letzterem Falle R. Jakob Weil und Isserlein gelegentlich des Streites zwischen R. Israel Brünn und R. Anschel, an R. Meïr halewi auch nur erinnert, geschweige denn auf seine Autorität sich berufen hätten. Wessen Nachrichten aber die verlässlicheren sind, die Isserlein's, der die

Verhältnisse der deutschen Juden kannte und seine Mittheilung durch bewährte Tradition empfing, oder die des entfernt wohnenden und schlecht berichteten Isaak ben Scheschet, das zu entscheiden kann nicht schwer fallen. Mag immerhin die Neuheit der Bestrebungen R. Meïr's dieselben bei R. Isaak b. Scheschet verdächtigt haben, von Anmassung und eitler Ueberhebung waren sie gewiss nicht eingegeben, vielmehr entsprangen sie, wie wir später nachweisen werden, aus einer richtigen Würdigung der damaligen Verhältnisse des Judenthums und bezweckten nichts anderes, als der jüdischen Lehre in der Zeit allgemeiner Verwirrung und Unwissenheit von Neuem sichere Pfade zu bahnen und künftige Vertreter zu schaffen. Dass hierbei von einem Hoheitsgelüste nichts mit unterlaufen ist, lässt sich übrigens auch aus dem Widerwillen, den das jüdische Volk von jeher gegen jede Anmassung auf religiösem Gebiete geäussert hat, mit Recht vermuthen. Freilich wird diesem Argumente, zumal bei Besprechung mittelalterlicher Verhältnisse, nicht immer die richtige Würdigung zu Theil, was hauptsächlich darauf zurückzuführen ist, dass man die Entwickelung der jüdischen Verhältnisse nicht selten durch die Brille der gleichzeitigen christlichen anschaut. So hat man in neuester Zeit eine Anzahl mittelalterlicher und späterer Rabbiner zu sogenannten officiellen Oberrabbinern — mit geistlicher Oberhoheit versehen — gestempelt, während es ihnen gewiss niemals eingefallen ist, als solche zu gelten. Wir wollen diesen Irrthum durch eine Besprechung eines Zeitgenossen R. Meïr halewi's, des obengenannten R. Israhel aus Nürnberg, aus dem man eine in dem jüdischen Volksleben ganz neue Creatur gemacht hat, zu beseitigen versuchen.

Dieser sonst ganz unbekannte Mann soll von König Ruprecht von der Pfalz am 3. Mai 1407 zum „obersten Hochmeister über alle jüdischen Hochmeister, Juden und Jüdinnen in deutschen Landen," ernannt worden sein. (Siehe die Urkunden in Wiener's Regesten S. 71 und 254.) Wenn diese Ernennung je in Kraft getreten und von den deutschen Juden anerkannt ist, so „bleibt es allerdings merkwürdig — wie Herr Dr. Wiener das. S. 76 sich ausdrückt — dass bei der hervorragenden Stellung, welche jener R. Israhel eingenommen, seiner sonst nirgends erwähnt wird, und dass die jüdischen Quellen ganz über

ihn schweigen.“ Ich halte aber diese Schweigsamkeit der jüdischen Quellen für einen hinlänglichen Grund, allererst darüber eine Untersuchung zu eröffnen, ob es denn mit dieser „hervorragenden Stellung,“ welche in den Annalen der jüdischen Geschichte beinahe einzig dastehen würde, ernstlich etwas auf sich habe. Was zunächst die Personenfrage betrifft, so kann der Zeit wegen — wie Wiener daselbst im Ben Chananja 1862 Nr. 3 bereits bemerkt hat — an R. Israel Krems, den Verfasser der Hagahot Ascheri, sowie an Isserlein bei unserem Israhel, nicht gedacht werden. Eines ist nur als gewiss anzunehmen, dass nämlich Israhel zu Nürnberg sesshaft gewesen. Es ist dies daraus zu vermuthen, dass die Ernennungsurkunde zu Nürnberg erlassen ist, noch mehr aber aus dem Umstande, dass gegen die Ernennung vornehmlich die Nürnberger Juden protestirten[2]) (Wiener daselbst S. 65, Nro. 80). Die Kenntniss des Wohnsitzes verhilft uns dazu, in den jüdischen Quellen bei aller Sprödigkeit, womit sie weiteres verschweigen, wenigstens den Namen des R. Israhel aufzufinden. Es wird nämlich in dem obenerwähnten, zur Schlichtung des zwischen R. Anschel und R. Israel Brünn ausgebrochenen Streites, von R. Jakob Weil erlassenen Gutachten (Nr. 151) zum Beweise, dass häufig zwei Rabbiner ohne gegenseitige Anfechtung in einer Stadt gelebt hätten, unter anderem auch auf zwei Nürnbergische Rabbiner, „R. Israel und R. Koppelman“ (בנורנבערק היה מה"ר ישראל ומה"ר קופילמן ו"ל) hingewiesen[3]). Wann sie gelebt, ist nicht angegeben, aber es ist aus folgenden Gründen zu vermuthen, dass sie dem Ende des 14. und dem Anfange des 15. Jahrhunderts angehören. Einmal lebten die übrigen daselbst genannten Rabbiner, R. Meïr halewi, Salmon Runkel, Jakob Eger, Abraham Klausner u. s. w. zu jener Zeit[4]). Ausserdem deutet

[2]) Auch die bei Wiener (a. a. O. S. 65, unter 76) angeführte Urkunde deutet darauf hin.

[3]) Herr David Oppenheim hat dieses Gutachten (in der Zeit. d. Jud. 16, 1862) allerdings bereits erwähnt, lässt aber die Frage, ob der darin genannte Israel mit dem Ruprechtischen identisch ist, selbst „dahingestellt sein.“

[4]) Eines R. Koppelman thut der Sammler der Minhagim des Maharil als eines noch bei Lebzeiten des letzteren Verstorbenen Erwähnung (Hilch. Chaliza).

der Ausdruck, dessen Jakob Weil sich bedient, וכן ראינו בדורותינו, auf die Richtigkeit unserer Annahme, so zwar, dass die erwähnten Rabbiner zur Zeit der Ausfertigung des Gutachtens allerdings nicht mehr lebten, die Zeit ihres Lebens aber der des Schreibers — R. Jakob Weil gehört bekanntlich dem Anfang und der Mitte des 15. Jahrhunderts an — sehr nahelag. Diesen Nürnbergischen Rabbiner Israel nun halte ich für den in der Ruprechtischen Urkunde gemeinten; zugleich aber wage ich die Behauptung auszusprechen, dass jene Erhebung niemals in Kraft getreten ist. Die Gründe hierfür sind folgende: Die Vollmacht, womit R. Israhel ausgestattet werden sollte, ist eine so ausgedehnte und steht deswegen mit der im Judenthume hergebrachten Freiheit auf religiösem Gebiete in so grellem Widerspruche, dass, wenn R. Israhel jene Vollmacht angenommen und wirklich ausgeübt haben sollte, die umfassendste Auflehnung hätte stattfinden müssen und die Schweigsamkeit der hinsichtlich der Geschichte jener Zeit sonst sehr beredten Quellen mehr als wunderbar erscheinen würde. Man vergegenwärtige sich nur, wie gerade die Einschränkung der rabbinischen Gewalt, die oft die Ehre und das Vermögen der Gemeindemitglieder ohne Grund antastete, von den einsichtsvollsten Männern jener Zeit angestrebt und durch zahlreiche Gutachten befürwortet wurde (vergl. Kolon R.G.A. 169 u. 170, Isserlein Pes. 68, Israel Brünn R.G.A. 282 ff.). Man mache sich ferner klar, dass die Einmischung der Staatsbehörde in die jüdischen Angelegenheiten verhasst war und dass zumal die Bevollmächtigung eines Rabbiners von Seiten des Kaisers zu der allseitigsten Befeindung Anlass gegeben haben würde! So musste Simon ben Zemach Duran bei seinem Amtsantritte der Gemeinde das Versprechen geben, niemals von der Staatsgewalt die Berechtigung, eine Oberhoheit über die Gemeinde auszuüben — einen „Majestätsbrief," wie es in dem Ruprechtischen Diplom heisst, מאמר ציווי נגידות bei Zemach Duran — zu erbitten[5]).

[5]) Erwähnenswerth erscheint es, dass die Bemerkung der Urkunde, der Kaiser habe die Ernennung des R. Israhel „weder durch seine, noch Niemandes Anderes Bitte" vollzogen, sicher nicht absichtslos ist. Es war nämlich streng untersagt, durch Bitten bei der Staatsgewalt sich ausnahmsweise Immunität zu verschaffen; s. Hagahot Ascheri zu B. Batra Pes. 67: ואם המלך פוטר את אחד מן הקהל מן המס לפי

(Taschbaz, Thl. I, 158.) Interessant ist es, zu hören, was Zemach Duran selbst über die Zuständigkeit der Staatsbehörde, einen jüdischen Oberrichter zu ernennen, sagt:

ויצא לנו מכל זה שאין אומרין בו דינא דמלכותא דינא הדא שאין זה מחוקי המלכות למנות שופט ישראל לדון איש ליהודי אחיהו וכל שאינו מחוקי המלכים דינייהו ביה לאו דינא. (das. 162.)

Nun überlege man sich, wie umfassend die Machtvollkommenheit war, mit welcher — nach dem Ernennungsdiplom — Israhel ausgestattet sein sollte. Er war ermächtigt, „alle Juden und Jüdinnen in Deutschland vor sich zu heischen und mit dem Banne zu strafen; er sollte die Opferpfennige und alle sonstigen Steuern und Gefälle einnehmen; ferner sollte kein Bekenner jüdischen Glaubens in Deutschland und Welschland fortan anderswo, als allein bei R. Israhel Recht suchen dürfen." Ist nicht mit Recht zu vermuthen, dass einer so unerhörten Gewalt, wenn sie wirklich bethätigt worden wäre, der entschiedenste Unmuth entgegengetreten sei, der dann wiederum in dem Schriftthum jener Zeit einen Ausdruck hätte finden müssen? Und wird man umgekehrt nicht durch die Schweigsamkeit der Quellen zu dem Bedenken gedrängt, es müsse doch mit der „hervorragenden Stellung" des R. Israhel seine eigenthümliche Bewandtniss haben? — Dieses argumentum a silentio findet seine Unterstützung noch darin, dass R. Jakob Weil an verschiedenen Stellen Zustände, wie sie R. Israhel durch die Bethätigung der kaiserlichen Vollmacht hätte herbeiführen müssen, so nahe berührt, dass die Nichterwähnung dieses Ereignisses, wenn sie nicht für eine Verneinung desselben gelten soll, mehr als auffallend erscheinen muss. So spricht z. B. im R. G. A. 163 R. Jakob Weil die Forderung aus, dass nicht ferner, wie es vorgekommen, Rabbiner, die dieses Titels nicht würdig seien, über Private Gewalt sich anmassten, oder dieselben sogar mit Geldstrafen belegten. Das Gutachten schliesst:

בזמן הזה אין כח לשום רב למעבד דינא לנפשיה לכן אם שום

שבקש אותו אינו פטור... ואם הקהל אינו מאמינין לו ואומרין בקשת מן המלך יקבל חרם ויפטר. Dem Kaiser mochte diese Bestimmung bekannt und die verwahrende Bemerkung absichtlich beigefügt sein, um R. Israhel nicht im Voraus schon bei den Gemeinden in Misscredit zu bringen. Andernfalls erscheint die Bemerkung ganz sinnlos.

רב מתנשא לאמר לבא בעלילות דברים על שום אדם במקומכם או בשכונתכם ורצה לעשות דינא לנפשיה לא תאבו לו ולא תשמעו לו ולא תיראו ולא תערצו ואל ירך לבבכם וכו' (*).

Man ziehe in Betracht, dass dieses Gutachten an die Vorsteher und Rabbiner zu Nürnberg, dem einstmaligen Wohnsitz des R. Israhel, gerichtet war; darf man da eine Beziehung auf denselben, wenn er die vom Kaiser ihm verstattete Gewalt wirklich geltend gemacht hätte, nicht mit Recht erwarten? Dieselbe Frage lässt sich mit noch stärkerem Nachdruck an das schon obenerwähnte Gutachten knüpfen, worin R. Jakob Weil den R. Anschel ermahnt, sich in den Grenzen seines Amtes zu bescheiden und eine geistliche Gewalt, als mit dem Geiste des Judenthums widerstreitend, sich nicht anzumassen. Hier war gewiss der Ort, des R. Israhel zu gedenken; werden doch mehrere Rabbiner, und selbst nürnbergische, als Beweis dafür namhaft gemacht, dass eine geistliche Oberbehörde im Judenthume nicht rechtmässig existiren könne, warum sollte nicht des R. Israhel, wenn man will, als eines abschreckenden Beispieles, Erwähnung geschehen? Man bedenke nur, dass R. Jakob Weil in seiner Jugend längere Zeit in Nürnberg gelebt (a. a. O.), dass ihm also R. Israhel und sein Oberrabbinat, wenn es je geltend gemacht worden ist, wohl bekannt gewesen sein muss! Gestaltet sich nach diesem Allem die Schweigsamkeit R. Jakob Weil's nicht zu einem sprechenden Gegenbeweis gegen die Urkunden des kaiserlichen Archivs? Wenn nun endlich unter den von R. Jakob Weil erwähnten nürnbergischen Rabbinern, wie oben an-

*) Dass dieses Gutachten nicht etwa auf R. Israhel anspiele und die Ernennung demnach bestätigen würde, erkennt man beim Durchlesen desselben auf den ersten Blick. Uebrigens muss diesem Gutachten eine besondere Bedeutung zuerkannt worden sein, denn es ist wörtlich — mit Ausnahme der Namensunterschrift — in die Gutachtensammlung Josef Kolon's (Nr. 163) übergegangen. Darauf hat schon Asulai s. v. aufmerksam gemacht. Wenn indess, wie Asulai daselbst angiebt, Conforte dieses Gutachten noch Kolon zuerkannt hat, so erscheint dieser Irrthum um so auffallender, als schon in der Venetian. Ausgabe Kolon's vom Jahre 1519 hinter diesem Gutachten sich die Bemerkung findet: המכתב דלעיל אין מנימוקי הרב הגדול אדוני מהר"ר יוסף קולון הנ"ל ורב אחד מתלמיד הרב החסיד מהר"ר מולין יצ"ו יסדו. Offenbar muss es statt מתלמיד heissen מתלמידי, und statt יצ"ו ist זצ"ל zu lesen.

geführt, auch ein R. Israel sich befindet, welchen mit dem in der Ruprechtischen Urkunde gemeinten, für eine und dieselbe Person zu halten, nichts im Wege steht; wenn ferner dieser R. Israel bei Jacob Weil als Beispiel für eine Anschauungs- und Handlungsweise gedacht wird, von welcher der Ruprechtische Israhel gerade das Gegentheil vertritt, so lässt sich meines Erachtens dieser Widerspruch nur auf folgende Weise lösen: Es mag die Absicht Ruprechts gewesen sein, die religiösen Angelegenheiten des Judenthums nach Art des Katholicismus zu ordnen, und er gedachte vielleicht, den Juden seines Reiches in der Person des Nürnbergischen Rabbiners Israel — der immerhin ein bedeutender Mann gewesen sein muss, wie dies auch aus der Erwähnung bei Jakob Weil zu schliessen ist — einen Papst zu geben. Dieses Bestreben passt ganz zu demjenigen, was uns sonst über die Sorgfalt, die Ruprecht den jüdischen Angelegenheiten angedeihen liess, berichtet wird (vgl. B. Chananja a. a. O.). Das Bedürfniss eines religiösen Oberhauptes mag auch wohl zu einer Zeit, wo die Anmassung der Rabbiner nicht selten alle Grenzen überschritt und von der Anwendung der religiösen Strafen häufig ein frevelhafter Gebrauch gemacht wurde, von den Juden sowohl, wie von der Staatsbehörde, an welche ja zuletzt die Beschwerdeführer sich wendeten, dringend empfunden worden sein. Es geht dies zum Theil aus der Ernennungsurkunde selbst hervor. Aber eben so gewiss ist, dass, bei allem Hader unter den Juden selbst, der Einmischung der Staatsbehörde bei den besten Absichten der einmüthigste Widerstand entgegengesetzt wurde, und der Versuch, den Juden des römischen Reiches einen Quasi-Papst zu geben, wird wohl an R. Israel selbst, der das Gefährliche der Stellung eingesehen haben mag, gescheitert sein. Denn das Ernennungsdiplom vom 3. Mai 1407 gelangte zunächst nur in die Hände des R. Israhel und kam erst später — am 23. November d. J., wie aus der Urkunde von diesem Datum hervorgeht — in die Oeffentlichkeit[7]). So vermindert sich wohl die Geschichte eines kaiser-

[7]) Auch dieser Umstand begründet unsere Behauptung, dass die ganze Angelegenheit nicht über den Versuch hinausgekommen ist. Eingangs der Urkunde d. d. 23. Nov. 1407 heisst es nämlich ausdrücklich: „Wir .... thun kund mit diesem Briefe, dass wir Israhel, dem jüdischen Hochmeister, folgenden Majestätsbrief vormals (d. i. am

lichen Oberrabbiners von ganz Deutschland bis auf einen schon im Keime erstickten Versuch, dem gegenüber das Stillschweigen der jüdischen Quellen nicht mehr wunderbar erscheinen wird. Das Einzige, was unserer Darstellung noch scheinbar entgegenstehen würde, ist der (bei Wiener Reg. S. 65, Nr. 80) angeführte urkundliche Bericht von einem thatsächlichen Protest der deutschen und vornehmlich der nürnbergischen Juden gegen die kaiserliche Verordnung. „Der Kaiser erneuere dieselbe — heisst es in der Urkunde — weil er vernommen, dass man R. Israhel als obersten Hochmeister nicht wolle anerkennen, dass man von ihm ausgesprengt, er habe das jüdische Gesetz übertreten und beabsichtige, seine Macht zur Einschüchterung und Brandschatzung aller wohlhabenden Juden geltend zu machen, und dass man ihn deshalb mehrseitig in Bann gelegt, welcher „zu Nürnberg und anderswo“ öffentlich verlesen und anerkannt worden sei.“ Was indessen von diesem Berichte der kaiserlichen Kanzlei, der von jüdischer Seite nirgends, auch nur andeutungsweise bestätigt wird, als geschichtliche Thatsache festzuhalten ist, beschränkt sich wohl nur darauf, dass die nürnbergischen Juden, die ja auch nur allein unter den jüdischen Gemeinden namentlich angeführt werden, gleich nach dem Bekanntwerden der beabsichtigten Massregel dagegen Verwahrung einlegten. Und wer weiss, ob nicht dieselbe von R. Israhel selbst, um sich das kaiserliche Gnadengeschenk vom Halse zu schaffen, veranlasst worden ist. Auf jeden Fall bestätigt aber auch diese Urkunde unsere Behauptung, dass ein „Oberrabbiner“ in dem durch das Ruprechtische Edict bezeichneten Sinne eine im Judenthume unerhörte Erscheinung gewesen wäre und den Hass der Juden auf sich geladen haben würde.

---

3. Mai d. J.) gegeben haben, also lautend: (folgt die Urkunde d. d. 3. Mai). Daraus geht augenscheinlich hervor, dass der sogenannte Majestätsbrief anfänglich nur an Israhel allein, und erst am 23. Nov. in die Oeffentlichkeit, „an alle und jegliche Juden und Jüdinnen im röm. Reiche,“ gelangte. Wäre es aber Israhel wirklich um die Behauptung der Würde eines kaiserlichen Oberrabbiners und der verbrieften Vollmachten zu thun gewesen, so hätte er sicherlich Sorge getragen, dass gleich nach erfolgter Ernennung dieselbe publicirt worden wäre.

Durch die Eröffnung dieses Gesichtspunktes dürfte es sich rechtfertigen, dass wir die Besprechung der angeblichen Erhebung des R. Israhel, sowie eine Beleuchtung des R. Meïr halewi, der Untersuchung über die Neugestaltung des Rabbinerwesens vorangeschickt haben. Denn wie nach obiger Darstellung die genannten beiden Männer sich gegenseitig in das rechte Licht setzen und für sie wenigstens so viel als festgestellt erachtet werden muss, dass weder der eine noch der andere eine Art christlich-kirchlicher Oberhoheit über die Rabbiner und Juden Deutschlands jemals rechtmässig besessen oder sich angemasst habe: so sind sie zusammen geeignet, als Beweis für die Behauptung zu gelten, dass niemals irgend einem Rabbiner geistliche Autorität, sei es über andere Rabbiner oder über die Juden im Allgemeinen, zuerkannt worden sei. Es ist daher mit Recht (Ben Chananja 1862, S. 19) bestritten werden, dass, wie Herr Dr. Grätz (Gesch. Bd. VII, S. 183) und Jost (Gesch. d. Judenth. S. 58) behaupten, R. Meïr aus Rothenburg der erste „officielle Grossrabbiner des Reichs" gewesen sei. Aber ebensowenig können wir — mit Wiener — diese Würde R. Israhel zuerkennen. Wenn unter der Würde eines „Oberrabiners des deutschen Reiches" für die Zeit des Mittelalters mehr verstanden werden soll, als das hohe Mass von Anerkennung, welches die deutsche Judenheit auf den einen oder den anderen Rabbiner freiwillig übertragen, so ist diese Würde, wie sie der im Judenthume üblichen Freiheit und Selbstherrlichkeit auf religiösem Gebiete widerstreitet, auch niemals von einem Rabbiner eingenommen worden. Die Benennungen ראש המלכות und ähnliche (worauf Herr Dr. Grätz a. a. O. seine Behauptung stützt), lassen durchaus noch nicht auf die Wirklichkeit solcher Würden schliessen; sie sind Ehrentitel, die man bedeutenden Männern freiwillig beilegte. In ähnlicher Weise spricht R. Isaak ben Scheschet (a. a. O.) von dem ממשלת, das R. Meïr halewi ausübe; ebenso werden selbst die obengenannten R. Anschel und R. Israel Brünn als ראשי ישראל bezeichnet. Allerdings lag es wohl in den Verhältnissen jener Zeit, dass neben der Flachheit und Unredlichkeit mancher Rabbiner die Bedeutendheit und Sittlichkeit anderer desto heller hervorglänzte, und dass diese über jene, um jedem unwürdigen Streben kräftiger entgegentreten zu können, eine Superiorität beanspruchten; aber

eben so gewiss stellte man auch solchen Ansprüchen, die in einer Zeit der Geistesdürre bald zur völligen Knechtung und Abhängigkeit der Menge geführt haben würden, auf's Entschiedenste sich in den Weg. Vielmehr gab es nur einen Ausweg, die allgemeine Trockenheit aufzufrischen und die Massen zu beleben: es galt das Wissen von der Unwissenheit zu sondern, und, wie in alter Zeit, den Einzelnen aus seinem geistigen Abhängigkeitsverhältnisse zu befreien und selbstherrlich zu machen. Und das angestrebt zu haben, ist das Verdienst R. Meïr halewi's.

Recensionen und Anzeigen.

Kether Thora. (Krone der Lehre.) Enthält die sechshundert und dreizehn mosaischen Ge- und Verbote der heiligen Schrift, nebst den von den Talmudisten als biblisch sanctionirten sieben rabbinischen Haupt-Ritualgesetzen; in poetischer Form bearbeitet, mit einer dem Studium entsprechenden, aus dem Werke „Miwoth ha-Schem" geschöpften, genauen Quellen-Angabe im Talmud wie in den Ritual-Codexen ausgestattet, von M. E. Stern. Wien 1864, bei Jacob Schlossberg. X und 207 Seiten. (Das Werk ist Herrn Dr. Albert Cohn in Paris zugeeignet.)

Fast ist bereits ein Jahrtausend verstrichen, seitdem Saadja Gaon, der universellste Gelehrte seiner Zeit, den Versuch machte, die biblischen Ge- und Verbote, die schon im Talmud[1]) auf sechshundert und dreizehn zurückgeführt und in dem Piut אתה הנחלת[2]) namhaft fixirt wurden, zum Substrat der didaktischen Poesie zu nehmen. Wohl einsehend, dass Gesetze, als

---

[1]) Sabb. fol. 87a; Jebam. 47b; Macc. 23b.

[2]) Im deutschen Ritus zum Mustafgebet des Wochenfestes, wahrscheinlich babylonischen Ursprungs. Vgl. Luzzato: „Virgo filia Jehudae," p. 10, und Dukes: „Zur Kenntniss der neuhebräischen relig. Poesie," p. 141.

trockene Abstractionen und Verstandesgegenstände, mit der Poesie, deren Lebenselement die Gefühlswelt ist, nur eine rein äussere und Scheinverbindung einzugehen vermögen, suchte Saadja seinen prosaischen Stoff mit einem um so reicheren poetischen Flitterstaat zu umgeben, je geringer seine Aussicht war, demselben irgend eine poetische Seite abgewinnen zu können. Dieser Flitterstaat charakterisirt sich nach damaligem Geschmacke theils in einer Cumulation schwieriger und ungewöhnlicher Formen und Neubildungen, theils in einem eigenthümlichen Akrostikongewebe[3]).

Mit diesem Vorgange Saadja's war nun unter dem Titel אזהרות eine neue Piutgattung geschaffen, die in den folgenden Jahrhunderten zahlreiche Bearbeiter gefunden[4]). Der poetische Werth fast aller Erscheinungen dieser Gedichtgattung ist jedoch sehr zweideutig, und stimmen wir dem Verfasser des vorliegenden Werkes vollkommen bei, wenn er behauptet: כי מלבד האזהרות הנודעות משר המליצה ונשר גדל כנף הומרה רבינו שלמה בן גבירול ו"ל לא יפו פעמי כל הנשארים אשר ראיתי בנעלי המליצה ולא מצאתי במו אף שמץ טעם שיר וריח זמרה וכו'[5]). Das vorliegende Werk des auf dem Gebiete der neuhebräischen Poesie rühmlichst bekannten Verfassers zeichnet sich in seiner inneren und äusseren Form vor allen derartigen Erscheinungen sehr vortheilhaft aus, und ist es dem Verfasser gelungen, dem prosaischen Stoffe einen echt poetischen Lebensodem einzuhauchen und ein Werk zu liefern, welches in dem Bereiche der neuhebräischen, didaktischen Poesie seines Gleichen sucht. Der Verfasser hatte den glücklichen Gedanken, die hohe ethische Bedeutsamkeit der biblischen Gesetze mit in den Kreis seiner Gedanken- und Gefühlsthätigkeit hineinzuziehen, wodurch es ihm ermöglicht wurde, dem Stoffe eine tiefpoetische Seite abzugewinnen, seine Individualität in der Auffassung desselben zur Geltung zu bringen und jene Harmonie zwischen Reflexion

---

[3]) Vgl. קובץ מעשי ידי גאונים קדמונים p. 39 ff. Vornehmlich seine פתיחה ibid. p. 26, die zu den אזהרות und nicht zu den תרי"ג מצות gehört.

[4]) Vgl. שם הגדולים s. v. אזהרות. — Dukes: „Zur Kenntniss der neuhebr. relig. Poesie," S. 44 ff. — נחל קדומים I, p. 27.

[5]) Seite IX in der Anmerkung.

und Empfindung zu erzeugen, die das Wesen der didaktischen Poesie bedingt, dem Lehrgedicht die das Gefühl wie den Verstand gleichmässig anregende Kraft verleiht und das Interesse an demselben spannt und fesselt.

Der Umstand, dass der Verfasser die Zählung der biblischen Gesetze und die Beleuchtung ihres ethischen Momentes auf die allgemein anerkannte Autorität des R. Aron halewi, Verfassers des ספר החנוך, gestützt hat, gewährt dem Buche einen zweifachen Vortheil, und zwar einmal, insofern es sich dadurch gegen eventuelle Ausfälle kleinlicher Grossinquisitoren zum voraus verbarricadirt, die hinter Allem, was ihnen neu erscheint, Reformtendenz und Häresie ahnen; dann aber auch, insofern es dadurch in hohem Grade geeignet ist, das Sefer Ha-chinuch hinsichtlich der ethischen Begründung der biblischen Gesetze zu ersetzen.

In drei Punkten wäre jedoch zu wünschen gewesen, dass der Verfasser die Ansicht seines Gewährsmannes, der bekanntlich ein Epigone des schöpferischen Maimonides ist, gegenüber der Meinung des letzteren aufgegeben hätte. So heisst es in unserem Buche Strophe 48:

בעפר ימות גועו כמו שרש רע פורה

womit offenbar gesagt sein soll, dass derjenige, der sich eine thätliche Verletzung seiner Eltern zu Schulden kommen lässt, bei Ermangelung einer Zeugenschaft, der כרת-Strafe verfällt, da doch die Worte בעפר ימות גועו nichts anderes als הוא חורעו נכרתין andeuten können; eine Meinung, die vom Talmud stillschweigend und von Maimonides ausdrücklich negirt wird[6]). — In Strophe 487 beschreibt der Verf. ein Verbot, betreffend die Opferung des Pessachlammes auf einem Privataltare (במת יחיד), welches jedoch weder von Maimonides, noch von irgend einer anderen Autorität für ein besonderes Verbot erachtet wird. Dagegen versäumt der Verfasser ein Verbot zu rechnen, das Maimonides auf das Schriftwort stützt[7]): זור לא יאכל כי קודש הם (Exod. 29, 33).

Es sind dies freilich Ausstellungen, die zunächst das ספר החנוך treffen, und ihm von R. Jehuda Rosanis auch gemacht

[6]) Conf. Keritot fol. 2a. — Sefer Ha-Mizwoth, Verbot 352.

[7]) Sefer Ha-Mizwoth, Verbot 148. — Makk. fol. 18b.

wurden; sie treffen jedoch indirect auch den Verf., der, obwohl durch den genannten Gelehrten aufmerksam gemacht, den vorhandenen Klippen dennoch nicht ausgewichen ist[8]).

Was die Diction des vorliegenden Werkes betrifft, so strebt der Verfasser überall nach Klarheit und Besonnenheit des Ausdrucks, sowie nach würde- und massvoller Haltung der Sprache, die sich in gemessenem Takt auf rhythmischen Wellen bewegt und von der ungewöhnlichen Gewandtheit des Verfassers in der Versification Zeugniss gibt. Als geübter Meister versteht es der Verf. vortrefflich, zwischen lyrischem Pathos und epischer Nüchternheit stets die richtige Mitte zu halten. Die Strophe hat Stanzenform und umfasst acht Dreizehnsylbler mit dreifachem Reim nach dem Schema a b a b a b c c. Das Couplet nimmt fast durchgehends das ihm gebührende Verhältniss zu dem Vorausgehenden ein, und bildet den Glanzpunkt des in der Strophe zum Ausdruck gebrachten Gedankens. Bei aller Selbstständigkeit in der Darstellung hat es der Verfasser dennoch nicht versäumt, das Gefällige und Anziehende der alten Asharoth meisterhaft nachzuahmen, welches darin besteht, dass die Schlusszeile jeder Strophe ganz oder theilweise aus einer Schriftstelle — meistens in der ursprünglichen Gestalt, zuweilen jedoch mit leiser Wort- oder Buchstabenveränderung — besteht, die im Geiste des Musivstyls gehalten ist und in ihrer neuen Fassung auch ein neues Colorit erhält und zur Ausprägung neuer Begriffe und Gedanken verwendbar wird[9]). Durch solche überraschende Gedankenwendungen gewinnt das Couplet einen eigenthümlichen Reiz und bildet gleichsam die Pointe der ganzen Strophe. Ganz besonders zutreffend sind die Strophenschlüsse in folgenden Nummern: 28, 50, 61, 118, 139, 150, 152, 163, 180,

---

[8]) Conf. הגהות מ"לט zu den betreffenden Stellen. — Der Umstand, dass Makk. fol. 18b (wie aus Raschi das. u. aus Kesef Mischneh zu מע"ז פ"א הלכה ח' zu ersehen ist) statt וזר לא יאכל כי קדש (Ex. 29, 33) וכל זר לא יאכל קדש (Levit. 22, 10) zu lesen war, welches letztere Verbot im ספר החנוך Nr. 280 auch erwähnt ist, scheint das Versehen des Letzteren herbeigeführt zu haben.

[9]) Vgl. meine Vorerinnerung zu den הערות ותקונים אל האזהרות קובץ מעשי ידי גאונים קדמונים in לרבנא אליהו הזקן הצ"ל (ed. Berlin 1856) pag. 101.

181, 190, 199, 246, 281, 290, 295, 383, 572, 585, 602, welche eine seltene Meisterschaft des Verfassers in der Handhabung des biblischen Sprachschatzes beurkunden.

Dass ein umfassendes Werk, wie das vorliegende, mit manchen Sprachhärten, manchen unklassischen Formen, manchen Schreib- und Druckversehen nicht ganz verschont bleiben kann, ist selbstverständlich. Zu den ersteren gehören Ausdrücke, wie folgende, Nr. 22: קרא ממזרים, was aus dem biblischen וממזרים קרה gewendet erscheint, klingt aber nichtsdestoweniger hart. Ebenso Nr. 40: מעין רחם מזבחי; — Nr. 54: אין דמים על גנב עת הכה במחתרת lässt eine zweideutige Auffassung zu; — Nr. 570: בני אשפת מישרים u. a. — Unklassisch sind Formen wie folgende: וכעוֹר, עבור statt בעבור, בדמים (in talmudischer Bedeutung), לַיַּעַד, אחרם statt אחריהם, סנוֹר, נבקת, רשמי, תספורת, מכוערת, תתאחר, בינתים. — Schreib- oder Druckversehen finden sich in folgenden Strophennummern: 52: לו statt אותו, — 55: תרמסנה statt יֵרמסו, — 57: אבדו und 60: והאבוד, während dieses Verbum stets intransitiv ist, — 62: דורכת statt דורכה (Reim!), — 153: נפרסת statt מפרסת. — 157: בהדרו statt בהדרי, — 397: כחשכה לו אורה soll wohl heissen חשכה לו כאורה, — 399: באֲפֵר statt באֵפֶר, — 422: נטועות statt נטועים, — 500: דרכיה משרכת, während אֹם masc. gen. ist.

Es leuchtet wohl ein, dass diese höchst unwesentlichen Schattenpunkte den hohen didaktisch-poetischen Werth der „Krone“ auch nicht ein Haar breit zu schmälern und zu verringern vermögen, dass sie vielmehr vor dem blendenden Glanze ihrer strahlenden Juwelen vollends verschwinden und dieselbe in ihrer ungetrübten Herrlichkeit erscheinen lassen.

Wir schliessen mit dem Wunsche, dass es dem unermüdlichen, um die Hebung und Förderung der neuhebräischen Poesie hochverdienten Verfasser gegönnt sein möge, uns mit ähnlichen Productionen seiner Muse noch lange zu erfreuen, dass, in gerechter Würdigung seines ernsten Strebens und seiner gediegenen Leistungen, seiner „Krone“ ihre Verdienste und seinen Verdiensten ihre Kronen zu Theil werden mögen. — Die typograph. Ausstattung des Buches lässt nichts zu wünschen übrig.

Iglau. Rabbiner Dr. J. J. Unger.

Nekrologie.

Diese Zeilen gelten den Männern, deren vor einigen Wochen erfolgter Hintritt den tiefsten Schmerz in Nahe- und Fernstehenden wachrief. Die kurze Zwischenzeit vermochte noch nicht die Lebhaftigkeit des tief empfundenen Wehes zu mindern; der Unterzeichnete kann nur in einigen Zeilen dem ihn fast bewältigenden Schmerz Ausdruck geben. Dr. Michael Sachs verschied nach kurzem Krankenlager den 31. Januar. Wie von den frühen grossen Männern in Israel nachgerühmt wird, welche hohe Eigenschaft mit ihnen zu Grabe ging, so ist von dem Verewigten auszusagen: mit ihm starb heilige Begeisterung und seltene Charakterstärke. Sachs war ein von Gott begeisterter Mann, in ihm loderte ein Glaubensfeuer, das in Wort und Schrift zu heller Flamme ausbrach und Andere belebte und begeisterte und in ihnen Glaubenswärme anfachte. Mehr als Denkmale und Gedenksteine sprechen die zwei grossen Gemeinden Deutschlands, Prag und Berlin, von seinem begeisterten und begeisternden Wirken. Nach Prag als Prediger vor dreissig Jahren berufen, rief er in vielen, dem Glauben fast schon abgestorbenen Gemüthern Achtung und Liebe für ihn wach und riss sie durch seine begeisterten Worte nachhaltig hin. Denn seine Begeisterung war aus tiefer Ueberzeugung hervorgegangen, aus anhaltendem Denken und Forschen über die Wahrheiten der Religion, und darum begeisterte er nicht nur, er überzeugte zugleich, in seinen Worten begegneten sich Licht und Wärme, fanden Geist und Gemüth Befriedigung; und so trat an die Stelle der Kälte und Gleichgültigkeit, die sich Vieler bemächtigt hatte, Achtung und Hochschätzung des Judenthums, zu dem man sich nun mit Liebe bekannte. — Solche Früchte seiner Wirksamkeit liess der Treffliche bei seinem Abgange nach Berlin zurück, wohin er im Jahre 1844 als Rabbinatsassessor berufen wurde. Hier war seine Aufgabe eine weit schwierigere als in Prag: in dem auf seine Aufklärung stolzen Berlin hatte die Zersetzung des religiösen Gefühls sich seit vielen Decennien fühlbar gemacht, die Gemüther waren zerfahren, ohne inneren und äusseren Halt, die Gemeinde ohne eigentliche dem Zeitbedürfnisse entsprechende relig. Vertretung. Sie concentrirte sich von nun ab

in dem Verewigten: er belehrte, er verkündete mit lebendigem Feuer das Wort Gottes, er weckte mit hinreissender Kraft das relig. Bedürfniss, man suchte und fand dessen Befriedigung in den Worten des begeisterten Redners, auf das in dem stets dicht gedrängten Gotteshaus mit Spannung gelauscht wurde. So hatte er in Berlin neues Leben, neue Wärme hervorgerufen: und die Thränen, die dem Dahingeschiedenen bei der Kunde von seinem Tode und bei der Bestattung flossen, sie verkündeten laut, wie theuer er der Gemeinde gewesen, und dass seine Worte gewirkt! — In dem Verewigten ist ein Mann hingegangen, wie jede Zeit nur deren wenige hat, wie er in unserer Zeit sehr selten. Zu seiner Begeisterung gesellte sich eine Charakterfestigkeit, die Jedermann mit Hochachtung erfüllte. Mochten auch kleine und kleinliche Geister mit Scheelsucht auf den Verewigten blicken, mochten ferner divergirende Religionsansichten Manchen nicht seine religiöse Anschauung theilen lassen, Achtung wurde ihm von keiner Seite versagt. Doch hatte er auch vielfache Kränkungen erfahren: das Kleine vermag sich nicht zum Grossen zu erheben und sucht es zu benagen oder beurtheilt es nach dem Massstabe des Alltäglichen. Doch in die Trauer um einen so hohen Mann soll keine bittere Erinnerung sich mengen: er ist dem Irdischen entrückt, sein Geist schauet versöhnt auf alle erlittene Unbill herab. – Er wurde, im kräftigen Mannesalter der Mitwelt entrissen, er hatte erst vor einigen Jahren das fünfzigste Lebensjahr überschritten; aber er hat Werke zurückgelassen, in denen theils ein seltenes umfangreiches Wissen und hohe wissenschaftliche Begabung, theils heilige Begeisterung sich aussprechen; er hat, was noch höher, Werke vollbracht, die von der aufrichtigsten Gottesverehrung und innigsten Glaubenstreue sprechen: sein Verlust ist ein die Gesammtheit getroffener harter Schlag, er wird von dem ganzen Judenthum tief gefühlt; der Schmerz um ihn kann nur in den Worten gefasst werden: „Es ist ein Grosser in Israel gefallen!“ *)

*) Zu einer Lebensbeschreibung geht mir noch die gehörige Fassung ab, auch befinden sich nicht genügende Notizen in meinen Händen; ich ersuche die Verehrer und Freunde des Verewigten, mir solche zukommen zu lassen.

Einen anderen herben Verlust erlitt Berlin durch den Hintritt des Dr. Moritz Veit, der, mit Sachs im Leben durch die innigste Freundschaft verbunden, demselben nach nur wenigen Tagen folgte. Veit, eine echt poetische Natur, zeichnete sich auf der anderen Seite durch eminente Bildung und tiefes Rechtsgefühl aus. In dem von ihm im Verein mit Heinrich Stieglitz und Karl Werder im Jahre 1830 herausgegebenen „Berliner Musenalmanach" befinden sich von ihm manche treffliche poetische Beiträge, mehrere seiner Gedichte in den „Stimmen vom Jordan und Euphrat" von Dr. M. Sachs sprechen von seinem tiefen religiösen Gefühl. Das Vertrauen der israelitischen Gemeinde berief ihn durch eine lange Reihe von Jahren zum Mitgliede des Gemeindevorstandes und später zum Vorsitzenden des Repräsentanten-Collegiums. Doch sein gediegenes Wissen, sein ehrenwerther Charakter, seine tiefe Auffassung und Beurtheilung der wichtigsten Tagesfragen fanden noch weit über den Kreis seiner Religionsgenossen hinaus Anerkennung, die sich in der Berufung zu den verschiedensten auf Vertrauen basirenden Aemtern aussprach. Er wurde in seiner Vaterstadt Berlin zum Stadtverordneten, sodann zum Stadtrath, und einige Jahre später wieder in das Collegium der Stadtverordneten gewählt, dessen stellvertretender Vorsteher er bis zu seinem Tode blieb. Im Jahre 1848 wurde er als einer der Vertreter Berlins in das Reichsparlament nach Frankfurt gesandt. Im Jahre 1851 bis 1853 war er Mitglied der preussischen ersten Kammer, im J. 1858—1861 sass er als Vertreter der Stadt Berlin im Abgeordnetenhause. Aber wie hoch je seine Stellung war, er vergass nie, für das Recht seiner Glaubensgenossen einzustehen und es mit der Macht und Kraft der Wahrheit zu vertheidigen. Seine Rede im Jahre 1851 gegen einen die Rechte der Juden beeinträchtigenden Antrag ist nicht minder durch Beredtsamkeit wie durch die in ihm sich manifestirende Ueberzeugungstreue und tiefen sittlichen Gehalt ausgezeichnet, und bewirkte den Uebergang zur Tagesordnung. Nicht weniger ehrenhaft stand er im Jahre 1861 den Ausfällen auf die Juden gegenüber und wehrte die verschiedensten Angriffe mit feiner Ironie ab. In den letzten Jahren richtete er seine besondere Aufmerksamkeit auf das jüd. Schulwesen zu Berlin, und wahrhaft erhebend war der Ausdruck seiner Freude, so oft er Gelegenheit fand, sich über das rüstige

Fortschreiten der Berliner jüd. Gemeinde- und Religionsschulen auszusprechen. So gehörte Veit dem Allgemeinen und seinen Glaubensgenossen an: die Bande des allgemein Menschlichen und des speciellen Glaubensbekenntnisses waren in ihm in seltener Harmonie ineinander verschlungen.

Auch Süd-Deutschland wurde schwer heimgesucht: an dem Tage, an welchem in Berlin Dr. M. Sachs verschied, verschied in München Dr. Fischel Arnheim. Arnheim, im Jahre 1812 in Bayreuth geboren, widmete sich den juristischen Studien und wurde im Jahre 1848 zum Advocaten in Naida, später zum Advocaten in seiner Vaterstadt ernannt. Er genoss als Rechtsgelehrter die Achtung aller Sachverständigen, und wurde durch das seinem Charakter und seinem Wissen gezollte Vertrauen im Wahlkreise Hof-Münchberg in den Landtagsperioden 1849, 1853, 1858, 1859 zum Landtagsabgeordneten gewählt. In der Kammer fanden seine Rechtskenntnisse und sein unabhängiger Sinn volle Anerkennung; er wurde in den Ausschuss für Justiz und Beschwerden, am letzten Landtage in den wichtigen Ausschuss für Gesetzgebung gewählt. Auch er vergass nie seiner Brüder und stand nie an, ihr Recht zu vertreten. Ihm haben die Juden Baierns Vieles zu verdanken, er wendete seinen Einfluss beim Ministerium zu ihren Gunsten an, und er sah noch die grosse Scheidemauer, das Matrikengesetz, fallen.

So sind in weniger Zeit treffliche Männer hingegangen, deren Andenken lange zum Segen verbleiben wird. Möge die jüngere Generation sich an ihnen begeistern!

Frankel.

Monatschronik.

Berlin. Durch die Minister des Innern und der geistlichen u. s. w. Angelegenheiten sind die Regierungen veranlasst worden, durch Bekanntmachungen und andere geeignet scheinende Mittel die jüdischen Einwohner auf die bürgerliche Gültigkeit der unter denselben zu schliessenden Ehen aufmerksam zu ma-

chen, um dem Abschlusse ungesetzlicher Geschlechtsverbindungen und der Unsicherheit des Familienrechts möglichst überall vorzubeugen. Das Gesetz mache nämlich die bürgerliche Gültigkeit jüdischer Ehe von dem Zeitpunkte der Eintragung in das vom Richter geführte Register allein abhängig. Die Trauung jüdischer Brautpaare durch einen Rabbiner habe dagegen gesetzlich nicht die Kraft, eine civilrechtlich gültige Ehe zu begründen, und sofern daher die Eintragung in das Gerichtsregister nicht vorangegangen ist oder hinzutritt, bleibe eine solche Verbindung ohne den gesetzlichen Schutz und die rechtlichen Wirkungen einer Ehe.

— Das hiesige israelitische Waisenhaus hat durch den Tod seines Directors, Dr. Baruch Auerbach, einen grossen Verlust erlitten. Auerbach war der eigentliche Gründer dieser segensreichen Anstalt: seine energische Willenskraft bildete den Grund-, seine unermüdliche Ausdauer den Eckstein des Instituts, dem sein Name unvergesslich bleiben wird.

Hamburg. Mit vielem Befremden wurde in dem an die zuerst in Schleswig einrückende preussische Heeresabtheilung ergangenen Tagesbefehl der Passus bemerkt: „Ihr werdet als Christen Euerer Pflicht gegen die Einwohner eingedenk sein.“ Und die preussische Armee zählt doch auch viele Juden?! Würde die Appellation an die Menschlichkeit der Soldaten, dass sie als Menschen ihrer Pflicht eingedenk seien, nicht einen ebenso guten Klang haben? — Mit Befriedigung nahm man wahr, dass bei der österreichischen Armee jede Verletzung der Confession vermieden wird: und wie erhebend war die Aeusserung des Generallieutenants v. Gablentz, alle Soldaten seien seine Adoptivkinder! — Dieses Zurücktreten der Confession zeigt sich bei der österreichischen Armee auch in anderer Weise: sie zählt viele jüdische Offiziere, die preussische Armee hat keinen jüdischen Offizier.

Lissabon. Der junge und gelehrte Advocat Herr Levy Maria Jordaò, correspondirendes Mitglied der Academie der Wissenschaften, der unlängst zum Deputirten zu den Cortes der Hauptstadt ernannt worden ist, hat in der Kammer einen Gesetzentwurf, betreffend die Freiheit des religiösen Bekenntnisses eingebracht.

Madrid. Das spanische Journal Las Novedades ist vor Gericht zur Verantwortung gezogen worden, weil es in einem Artikel die Aeusserung gethan, dass die religiöse Toleranz eine treffende Massregel zur Erleichterung der Colonisation in Spanien sein würde. Was ist von einem Lande zu hoffen, wo der einfache Wunsch nach religiöser Toleranz für einen strafwürdigen Versuch, für ein Verbrechen gehalten wird!

Paris. Sonnabend, den 16. Januar lud Se. Maj. der Kaiser zu einem Diner in den Tuilerien das Hauptcomité der Gesellschaft des kaiserl. Prinzen ein. Der Herr Oberrabbiner vom Centralconsistorium war als Mitglied jenes Comité's unter den Geladenen, unter denen sich ebenfalls mehrere Häupter der katholischen und protestantischen Geistlichkeit befanden.

— Die Academie der Wissenschaften hat dem Dr. Cohen eine Medaille im Werthe von 1500 Francs für seine ausgezeichnete medicinische und chirurgische Arbeit zuerkannt.

— Die Alliance israélite universelle hat als Preisaufgabe für das Jahr 1865 folgende zwei Themata gegeben: 1) Statistische Uebersicht der socialen und criminellen Verhältnisse der Israeliten in einem der grösseren Länder Europa's; 2) literar-historische Zusammenstellung der die Emancipation der Juden betreffenden Werke. Nähere Auskunft gibt das Secretariat der Gesellschaft: Rue d'Enghien 23 à Paris.

Polen. Zweihundert polnische Juden sind neulich auf einem Hamburger Schiff in Quebec angekommen. Sie wollten sich dem unglücklichen Loose ihres Vaterlandes entziehen, um in Canada, in der Umgegend von Ottava eine Colonie zu gründen.

Rabbi Simon ben Gamaliel II., nach seinen Lebens-Verhältnissen und seiner geistigen Wirksamkeit.

(Schluss.)

R. Simon ist eine kräftige, nüchterne Natur; auf diesen Grundzug seines Charakters gehen seine hervorragenden, geistigen Eigenschaften zurück. Simon entbehrt der poetischen Begabung; seine hagadischen Aussprüche[1]) zeugen zwar von der hohen Gesinnung, von der milden Bescheidenheit und von der freisinnigen Denkweise ihres Verfassers, aber wir suchen in ihnen vergebens jenen hohen dichterischen Schwung, mit welchem phantasiereiche Gemüther, wie R. Akiba, und R. Meïr das Herz ihrer Hörer zu den höchsten Regionen poetischer Erhabenheit mit sich fortreissen, wie überhaupt jeden andern poetischen Reiz. Doch, da es ihm an solcher Begabung gebricht, erreichen die entgegengesetzten geistigen Fähigkeiten in ihm eine Vollkommenheit, durch die allein er in den Stand gesetzt wurde, den schwierigen und gefährlichen Platz, auf den ihn die Vorsehung gestellt hatte, zum Heile seines Volkes glücklich zu behaupten. Seine Vorzüge leiteten sich nicht, wie dies eben bei dichterisch-sanguinischen Gemüthern der Fall ist, nur aus Temperamentsaufwallungen her, welche ganz besonders unter der Herrschaft äusserer Umstände stehen, sondern aus einer mit Bewusstsein angestrebten Geistesreife und Charakterfestigkeit, welche über alle äusseren Verhältnissen steht,

[1]) Vgl. Ber. rab. 22, 76, 82, 9, 100 und sonst.

diese vielmehr unter sich zwingt. Die Energie, mit der Simon auf das sich gesteckte Ziel losging, die Scharfsichtigkeit und Klarheit des Blickes, die ihn auch in den verwickeltesten Lagen sicher leitete und zu der Erreichung seiner Pläne die geeignetesten Mittel wählen liess, diese hervorragenden Eigenschaften liessen ihn nicht nur jene Erfolge im praktischen Leben erringen, von denen wir bereits gesprochen, sie verschafften ihm auch seine eigentliche Bedeutung, welche in die vier Ellen des Lehrhauses fällt und für die ganze Geschichte der Halacha von Wichtigkeit geworden ist. Denn auch in Simons wissenschaftlichem Charakter macht sich dieselbe Eigenthümlichkeit seines Geistes nicht minder geltend. Simon ist in seinen Lehrsätzen überall besonnen, klar und consequent; wo er hinsieht, verfliegt die Dunkelheit, wird es hell, — er sucht immer zu specialisiren, zu einer unbestimmten Halacha Erklärendes hinzuzufügen[2]) und ihre Beziehungen auf die Wirklichkeit genau auseinanderzusetzen. — Die Halachot Simons sind aus diesem Grunde immer zutreffend, auf den ersten Blick verständlich und einleuchtend[3]), und halten sich nie an den todten Buchstaben, sondern an den lebendigen Sinn des Gesetzes[4]). Die einzelnen Halachot, die von Simon ausgehen, stehen sogar in einem inneren Zusammenhange, so dass sie sich mit Leichtigkeit in ein System bringen lassen, dessen Umrisse wir hier kurz zu zeichnen versuchen[5]). Die Spitze, in der alle seine Halachot zusammenlaufen, bildet das Wohl der Gesammtheit[6]), das Gemeinwohl, und es kann dies

---

[2]) Vgl. Maaser scheni 5, 1; Pesachim 2, 3; B. Mezia 7, 1 u. sonst.

[3]) Sabbat 151b: א"ר"ש"ב"ג חנוך בן יומו חי מחללין עליו את השבת, דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו את השבת; Gittin VII, 9: האיש שנולדו בו טומטום אין טפין אותו להוציא, א"ר"ש"ב"ג ב"ד"א בטומטום הקטנים, אבל בטומטום הגדולים בופין אותו להוציא.

[4]) Vgl. Demai VII, 3: ר"ש"ב"ג אומר לא יחשך מפני שהוא מטעט מלאכתו של בעל הבית.

[5]) Vgl. Hodeget. 180 ff.

[6]) Nicht das starre Recht, Horajot 3; Ab. Sara 36; B. Batra 60; B. Kama 79, Tosifta Sanhedr. II: אין עושין כל צרכי הציבור אלא על תנאי כדי שיקבלו רוב הציבור.

als das Princip seines halachischen Systems angesehen werden. Wo daher das Wohl der Gesammtheit mit dem Einzelner in Collision geräth, kann auf Einzelne nie Rücksicht stattfinden, geht das Gemeinwohl unbeschränkt vor. Da jedoch Gemeinwohl nichts anderes ist, als das Wohl der vielen Einzelnen, die zur Gesammtheit gehören, so muss diesen Einzelnen Wohl und Recht werden; diese Einzelnen leben aber in realen, wirklichen Verhältnissen. Es darf daher nicht Allen eben dasselbe Recht, wie ein abstracter Begriff angepasst werden, welches dann gerade zum schreiendsten Unrecht würde, sondern jeder Rechtsspruch wird stets den mannigfach verschiedenen Umständen, unter denen er auftritt, gerecht werden müssen[7]). Aber auch ein solcher Rechtsspruch reicht zuweilen noch nicht aus, weil er Manchem aus socialer oder physischer Schwäche sehr schwer zugänglich und darum nicht erreichbar ist; um solche Uebelstände abzuwehren, muss das Gesetz seinem Schützling dann zuvorkommen. Hieraus erklärt sich das Wohlwollen, mit dem Simon in seinen Halachot stets Frauen und Sclaven zur Seite steht[8]). Mit dieser vollen Anerkennung des Rechts nach allen Seiten hin hängt auch die hohe Stellung der Justiz zusammen, welche Simon für sie verlangt[9]). Weil, wenn das Ansehen des Gerichtshofes erschüttert ist, auch die Autorität des Gesetzes und mit ihr das Gesammtwohl Schaden nimmt, so muss für das Gericht unbeschränkte Unterordnung, so weit es sich nur einigermassen mit Gesetz und Recht verträgt, sogar auf Kosten Einzelner in Anspruch genommen werden. — In diesem Systeme sehen wir unsern Tanaiten die Halacha stets nach der besonderen concreten Wirklichkeit erwägen, und er lässt sich hierbei zumeist von wissenschaftlicher Ueberzeugung leiten[1]). Ganz

---

[7]) Schebiit IV, 10; ibid. X, 1; ibid. VI, 8; B. Batra I, 5; B. Mezia VII, 1; Beza III, 1; vgl. Hodeg. S. 180–181.

[8]) Ketub. XIII, 9; ibid. XI; Gittin 1; Tosif. Ketub. XII; Ketub. V, 5; ibid. VII, 9; Gittin 12, 37, 40; vgl. Hodeg. S. 181.

[9]) Ketub. XI, 5; Gittin 33.

[1]) Schabbat 18, 1; das. 135.

der Gründlichkeit und Genauigkeit seiner Geistesrichtung entsprechend, ist er auch ausgezeichnet an Vielseitigkeit der Bildung[2]), an Kenntnissen aus der Natur, an Kunde der nationalen Alterthümer (in diesem Letzteren steht nur R. Jehuda ben Ilaï über ihm), und in der Anwendung solcher wissenschaftlicher Hülfsmittel für ein eingehendes Verständniss der Halacha[3]). Eine solche Auffassung der Halacha kann man wohl mit Recht als eine systematische bezeichnen, zu welcher Lehrweise sich Simon auch ausdrücklich bekennt[4]). Hierdurch hatte Simon die systematische Methode wieder zu Anerkennung gebracht und die Traditionswissenschaft in eine neue Entwickelungsphase eingeführt. Mit R. Akiba hatte nämlich die dialektische Methode gegen R. Elieser ben Hyrkanos, den entschiedensten Vertreter der anderen Richtung damaliger Zeit, der gegen eine so hohe Berechtigung, wie sie Akiba der Dialektik einräumte, mit aller Kraft eintrat, doch schliesslich siegreich den Platz behauptet. Denn damals hatte sich die Systematik jener Zeit unter Rabban Gamaliel erschöpft, die Traditionswissenschaft musste in ein höheres Stadium eingehen und verlangte daher, in eine andere Richtung übergeleitet zu werden. Diese begründete Forderung seiner Zeit verstand Akiba, einer jener seltenen Geister, welche von ihrer Zeit getragen, wiederum die Träger derselben werden, und hob die Dialektik zu einer Höhe, dass der Midrasch von ihm parabolisch erzählt: Selbst Mose sei, als er ihn gehört, ausser Fassung gekommen und habe seinen dialektischen Ausführungen nicht folgen können. Die Lehrweise Akiba's nahm seine Schule weiter auf, es war besonders R. Meïr, der sie consequent fortsetzte; dieser wollte das halachische Studium nur dialektisch betrieben wissen[5]). Doch schon

---

[2]) Er war des Griechischen in hohem Masse kundig und war gegen die Schönheiten dieser Sprache nicht gleichgültig; Megilla 8, א"ר יוחנן.

[3]) Tosifta Schebiith VII; Pesachim 53; Tosifta Synhedr. 7; B. Batra 83; Ketub. 25; Tosifta Schebiit 3; vgl. Hodegetik S. 183.

[4]) Horajot 14: אמר סיני עדיף (רשב"ג) חד.

[5]) Synh. 24a; B. Mezia 33a; Sota 22a. Unter אחרים אומרים wird

unter R. Meïr begann das Sinken dieser Methode und gerieth unter seinen Schülern, von denen Symmachus als der bedeutendste genannt wird, ganz in Verfall; die Schule R. Meïr's hatte den Vorwurf auf sich geladen, dass es ihr mehr um Spitzfindigkeit als um Wahrheit zu thun sei[6]). Ja sogar von R. Meïr selbst wird berichtet, dass er die Dialektik wie eine zweischneidige Waffe geschwungen habe. Erubin 13b, 53a berichtet R. Acha ben Chanina: „Gott weiss es! R. Meïr war der grösste Mann seiner Zeit und doch sind seine Halachot nicht entscheidend, weil R. Meïr These und Antithese auf gleich einleuchtende Weise zu vertheidigen pflegte und daher seine eigentliche Ansicht stets zweifelhaft blieb." Dieser Lehrweise R. Meïr's energisch entgegengetreten zu sein, [illegible] das grosse Verdienst R. Simons, welches unterschätzt wird, sobald man nicht auf den Gegensatz zu R. Meïr [illegible] hat. Die Dialektik hatte seit R. Akiba in ganz [illegible] Zeit die schönsten und üppigsten Blüthen getrieben [illegible] war daher nur natürlich, dass schon zur Zeit [illegible] eine so starke Reaction eintrat, zumal man jetzt [illegible] Gefährlichkeit dieser Richtung, wie sie damals [illegible] aufmerksam geworden war[7]). Freilich lag [illegible] Moralität R. Meïr's die Bürgschaft, dass man [illegible] Ausschreitungen zu befürchten habe; doch wo [illegible] dem ein Einzelner bequem hinschreitet, [illegible] sicher für Alle angesehen werden. Und [illegible] mon[8]) die breite Heerstrasse einer [illegible] weise eröffnete, schloss sich ihm die [illegible] der talmudischen Gelehrten sogleich [illegible] mit Eifer zu betreten. Jedoch geht [illegible] gegen R. Meïr nicht R. Simons ganze

---

nach Ende Horajot R. Meïr verstanden [illegible] safot u. A. verstanden.)

[6]) Nasir 49b; Kidusch. 52b.

[7]) Erubin 13b; wahrscheinlich [illegible] gearteter Zweig dieser Richtung.

[8]) Wahrscheinlich hat sich auch [illegible] Synhedrion gegen R. Meïr gerichtet [illegible] piellen Gegensatze entwickelt.

auf; er stemmt sich nicht nur gegen die Uebergriffe dialektischer Ausschreitungen, er zeigt nicht nur die Richtung, welche die Halacha einzuschlagen hat, sondern er betritt selbst diesen Weg, um ihn anzubauen — er liefert die Vorarbeiten zu einer wirklichen Mischnaredaction, wie sie später fast vollendet aus der Hand seines Sohnes Rabbi Jehuda Hanasi kam. Es scheint diese Behauptung allerdings sehr gewagt, da keine uns überlieferte Nachricht ausdrücklich für sie zeugt, und wird um so bedenklicher, wenn wir daran denken, dass uns nicht einmal der Grad des Akiba'schen und Meïr'schen Einflusses auf den Abschluss der Mischna recht klar ist. Es sprechen aber für unsere Annahme einzelne, in's Gewicht fallende Momente, die immerhin einer Erörterung würdig sind. Wir wollen hierzu ein wenig weiter ausholen und die Entstehung der Mischna kurz besprechen.

Der Traditionsstoff wurde in den alten Schulen von jedem Lehrer nach seiner Weise den Schülern übergeben und es war dem Scharfsinn eines jeden Lehrers überlassen, denselben zusammenhängend und nach einem beliebigen Principe gruppirend vorzutragen. Es fixirten sich jedoch schon ganz früh einzelne Halachot zu bestimmten Sentenzen[9]); doch waren selbst solcher halachischen Sentenzen nur wenige. Erst R. Akiba[1]) erkannte die Nothwendigkeit, in das halachische Material, das sich durch neue und complicirte Fälle immer mehr angehäuft hatte, Einheit zu bringen. Er musste um so mehr bedacht sein, hier Aushülfe zu schaffen, da gerade die Kühnheit seiner dialektischen Lehrart nur dann Sicherheit versprach und sich vor Irrwegen bewahren konnte, wenn sie von so

---

[9]) מאמתי קורין את שמע בערבית, משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן. Es muss diese Fassung der Halacha sehr alt sein, da das כהנים נכנסין לאכול בתרומתן als etwas bekanntes vorausgesetzt wird, worüber sich ja auch der Talmud wundert; ferner Berach. V, 1 אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסוק; es scheint dies eine chassidäische Mischna; der Talmud gleicht hier das Auffallende dadurch aus, dass er die Rede von einem jüdischen Könige und von einer ungefährlichen Schlange sein lässt.

[1]) Ueber dies wie über das Folgende s. Hodeget. 209 ff.

festen und bestimmten Ruhepunkten ausging, dass diese nie aus den Augen verloren werden konnten, dass man, zu ihnen jederzeit zurückkehrend, den Weg stets untersuchen konnte. Auf welche Weise R. Akiba dabei verfahren, lässt sich nicht mehr bestimmen; wahrscheinlich hat er, da seine Absicht sich darauf richtete, dem Gedächtnisse bei dialektischen Operationen zu Hülfe zu kommen, die Halachot an Zahlen- und Aehnlichkeitsverhältnisse geknüpft[2]). Noch weniger lässt sich mit Sicherheit ermitteln, wie R. Meïr die von seinem Lehrer gestellte Aufgabe fortgebildet hat. Der Talmud referirt nur[3]): סתם מתניתן ר"מ וכולהו אליבא דר' עקיבא. Dies kann erstens dahin verstanden werden, dass R. Meïr die zu seiner Zeit gelehrten, endgültigen Halachot ohne Namen des Autors der Mischna des R. Akiba angefügt hat. Es kann dies aber auch zweitens so aufgefasst werden, dass die im Mischnacodex als endgültig aufgenommenen Halachot, deren Urheber darum nicht genannt ist, aus den Aussprüchen R. Meïr's geschöpft seien. Diese letztere Ansicht ist darum nicht haltbar, da sehr oft solche סתם-Halachot den Aussprüchen eines anderen Autors, als denen R. Meïr's angehören. Aber auch die erstere Ansicht hilft nicht über alle Schwierigkeiten hinweg. Hat auch R. Meïr allerdings der Mischna solche סתם-Halachot zugesetzt, so ist dies doch in gewiss noch grösserer Ausdehnung von Rabbi Jehuda Hanasi geschehen; was ist nun die Ursache, dass der Talmud dies von R. Meïr als eine originelle That in der Geschichte der Mischna ansieht? Es

---

[2]) Wenn man nämlich, was jer. Talm. Schekalim 8b von den Soferim erzählt wird, mit Grätz, Gesch. d. J. Bd. IV, S. 449 auf R. Akiba bezieht, dergl. sind: ארבעה אבות נזיקין (חולין פ"א) כשר בזה פסול בזה u. s. w. Man kann hieraus gegen unsere im Anfange dieses Aufsatzes gedachte Eintheilung in der Einleitung nicht einwenden, dass das Eigentliche der systematischen Methode im dialektischen Lager wurzele; denn dies ist nur eine Concession, welche die Dialektik der Systematik zugestehen muss; die erstere begnügt sich nur mit den systematischen Keimen, deren wahrer Werth erst von der Systematik wirklich erkannt und ausgebildet wird.

[3]) Synh. 86, vgl. Hodeg. S. 212.

liegt auch in den Worten סתם מתנין ר"מ וכו' angedeutet, dass R. Meïr einen Schritt über seinen Lehrer Akiba hinausgethan habe; das Anfügen von Lehrsätzen und ihre Verfasser nicht zu nennen, ist doch kein so besonderer Fortschritt, dass er überall hervorgehoben zu werden verdiente. Vielleicht ist jedoch unter סתם מתניתין eine Halacha zu verstehen, deren Sprache kurz und gedrungen, deren Bedeutung ganz allgemein, ohne jeden erklärenden Zusatz, natürlich auch ohne Namen des Verfassers, hingestellt ist, wie ja dergleichen Halachot in dem Lehrgebäude der Mischna gewöhnlich die Anfänge der einzelnen Abschnitte zu bilden pflegen[4]); und diese Halachot hat R. Meïr der Mischna des R. Akiba zugeführt. Solche Mischna's scheinen in der That von R. Meïr gelehrt worden zu sein; er wollte in ihnen nur die trockene Halacha haben und dieselbe in der präcisesten Fassung[5]), deren Ausführung dem eigentlichen dialektischen Unterricht überlassen blieb. Hiermit war R. Meïr ferner auf die Absichten seines Lehrers Akiba eingegangen, der ja nur ein Fundament für seine Methode verlangte; er hatte aber auch einen Schritt über Akiba hinaus gethan, indem er die Form und Fassung dieses Fundaments der einzelnen Mischna's festzustellen strebte, worüber gar keine Aeusserung Akiba's irgendwo verlautet und welcher Punkt ja auch noch zwischen seinen Schülern ein Gegenstand des Streites war[6]). Diese kurzen und unbestimmten Halachot R. Meïr's scheint Simon auseinandergefaltet und sie so genau erklärt zu haben, dass nun die einzelnen Fälle jedem Auge klar vorlagen[7]). Jetzt erst, da der unermessliche halachische Vorrath in allen seinen Verwickelungen leicht und deutlich

---

[4]) (כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בניטין הולד ממזר) הכל ממירין וכו', הכל שוחטין ושחיטתן כשרה המביא גט מם"ה צריך שיאמר ב"נ וב"נ.

[5]) Cholin 63b; Pesachim 3b; Kidusch. 49b.

[6]) Kidusch. 49b. (Wir lassen Obiges als eine geistreiche Conjectur des jugendlichen Verfassers gelten; sie ist bei genauerem Eingehen auf die Mischna nicht stichhaltig. D. R.)

[7]) Wie man aus jedem Vergleiche mit den Beraitot leicht sehen kann.

übersehen werden konnte, war die Zeit gekommen, das Werk abzuschliessen, und dies wurde von Rabbi Jehuda Hanasi in so origineller und tiefer Weise ausgeführt, dass auf ihn allein der Ruhm des ganzen Unternehmens geschüttet wurde. Die strengste logische Gliederung, Präcision und Reinheit des Ausdrucks, Berücksichtigung aller wesentlichen Momente, die ausgebildetste Systematik, ohne dass dabei die Dialektik ganz leer ausgeht: Alles dies wird von Rabbi Jehuda Hanasi so geschickt ineinander gewebt, dass dieses Mischnagebäude von der Zeit an mit vollem Rechte als der Mittelpunkt der jüdischen gelehrten Welt angesehen wurde.

Doch was zwingt denn durchaus, Simon einen so bedeutenden Einfluss auf den Entwickelungsgang der Mischna einzuräumen? Schon die einfache Berücksichtigung der historischen Verhältnisse. Nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Talmuds hat Rabbi Jehuda Hanasi in seiner Mischnasammlung mittelbar oder unmittelbar an R. Meïr angeknüpft. Wie ist nun diese Errungenschaft R. Meïr's für Rabbi Jehuda zugänglich geworden? Er war nie irgend eines Unterrichts von R. Meïr theilhaftig geworden, geschweige eines solchen, welcher sein ganzes wissenschaftliches Leben bestimmend auf ihn hätte wirken können[8]). Seine Lehrer waren R. Jakob, R. Jehuda b. Ilaï[9]), welcher letztere gerade in dem Punkte, welchen Rabbi Jehuda von R. Meïr aufgenommen hatte, sich in dem

---

[8]) Es kann dies auch nicht, nach Analogie unserer heutigen Verhältnisse, durch Schriften R. Meïr's etwa geschehen sein, da einerseits von Schriften R. Meïr's nirgends etwas verlautet, andererseits der eigentliche Geist des Lehrers in damaliger Zeit nur aus seinem mündlichen Unterrichte zu verstehen war. Wenn ferner der Geist des Lehrers erst in seiner Schule sich immer scharf auszuprägen pflegt, so ist es wohl durch die Schule R. Meïr's ganz klar, wie wenig wirkliche Systematik durch R. Meïr gewonnen war. Es ist deshalb der Weg von den ganz dürren Halachot R. Meïr's zu der systematischen Vollendung der Mischna so weit, dass nothwendiger Weise zwischen R. Meïr und R. Jehuda Hanasi ein Mittelglied eingeschoben werden muss, und dieses Mittelglied kann eben nur R. Simon sein.

[9]) Hodeg. S. 197, Anm. 9.

schärfsten Gegensatze zu R. Meïr befand[1]); merkwürdiger Weise hatte sogar die Schule R. Meïr's[2]) diese Seite ihres Meisters ganz ausser Acht gelassen, war nur auf seine dialektischen Bestrebungen eingegangen. Es muss also diese halachische Strömung zu Rabbi Jehuda Hanasi übergeleitet worden sein von einem Manne, der einerseits die Lehren R. Meïr's empfangen und in ihnen diese systematischen Keime gefunden hatte, andererseits aber Selbstständigkeit genug besass, dass er diese systematischen Keime in eine ihnen passende Richtung hinüberführte, sie nicht wiederum von dem Strudel der Dialektik fortreissen liess. Als solcher bietet sich allein R. Simon dar. R. Simon hatte durch seinen Umgang mit R. Meïr seine halachischen Kenntnisse vielfach bereichert, war aber auch durch seine ganze Geistesanlage befähigt, systematische Punkte, welche er von jenem gewonnen, zu erweitern, wie er ja in der That die Systematik damals der Traditionswissenschaft wieder zuführte. Diese Wahrscheinlichkeit, dass Simon auch in der Mischnaredaction die Stellung eines Mittlers[3]) zwischen R. Meïr und Rabbi Jehuda einnimmt, gewinnt gar sehr an Glauben durch das Zeugniss des kurzen, aber bedeutungsvollen Satzes, welcher im Talmud von R. Jochanan häufig wiederholt wird:

כל מקום ששנה ר"ש"ב"ג במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וציתן וראייה אחרונה.

Aus welcher Ursache wird den Aussprüchen Simons in der Mischna mit geringer Ausnahme so viel Autorität

---

[1]) Kidusch. 49b.

[2]) Erub. 13b. Hier sagt auch Rabbi: Hätte ich R. Meïr gehört, wäre ich ein grösserer Dialektiker geworden; also nicht Systematik, Dialektik war von R. Meïr zu lernen.

[3]) Nehmen wir an, dass R. Meïr in seiner amtlichen Stellung als Chacham veranlasst, diese סתם-Halachot zusammengesetzt habe (was gar nicht unwahrscheinlich ist), so mussten diese wiederum durch Simon seinem Sohne zugekommen sein, da das Amt R. Meïr's nach seinem Ausscheiden aus dem Synhedrion wahrscheinlich auf R. Simon überging. Also schon durch seine Stellung als Nasi hatte R. Simon gewiss auf die Mischnaredaction eingewirkt, wie das auch aus אסקוהו בשם אחרים אומרים hervorgeht.

zuerkannt? Wenn wir nun bedenken, dass R. Jochanan in diesem Ausspruche doch nicht seine willkürliche Meinung äussere, sondern gewiss eine ihm zugekommene Tradition weitergibt, so sind wir anzuerkennen genöthigt, dass in diesen Worten uns die Andeutung erhalten ist: die Mischna habe durch Simon irgend einen entscheidenden Abschluss erreicht. Und dies wird noch ausdrücklich im Hierosolym. Talmud bestätigt:

ב"ב פ"י ה' יד' תמן מרין בכל מקום וכו', אמרין ובלבד במשנתיו דאמי בר קרחה בשם רב ולמה אמרו בכל מקום הלכה כר"ש"ב"ג שהלכות קצובות היה אומר מפי בית דינו.

Also nur entscheidende, endgültige Halachot הלכות קצובות pflegte Simon zu lehren, und solche Halachot sind es ja eben, aus welchen sich die Mischna zusammensetzt. Es kann nicht eingewendet werden, dass bei so bedeutender Einwirkung Simons auf die Mischna sein Name in derselben doch öfterer erwähnt werden müsste, als es wirklich der Fall ist, — denn es wird ja auch Rabbi Jehuda, der als Autor der Mischna überall anerkannt ist, fast gar nicht in ihr namentlich angeführt, und wo dies geschieht, ist daran der Zusatz einer späteren Hand erkennbar. Ja gerade dieser Umstand, bei Simon auf ähnliche Weise wie bei Rabbi Jehuda Hanasi betrachtet, scheint noch eher auf eine Theilnahme Simons an der Mischnaredaction hinzuweisen. Die halachischen Traditionen der Mischna werden in den meisten Fällen an die Namen der älteren Zeitgenossen Simons geknüpft, an R. Meïr, R. Jehuda ben Ilaï, R. Simon ben Jochai, R. Jose ben Chalafta, welche daher in der Mischna zu unzähligen Malen genannt sind; nicht so bei Simon, obwohl er zu den bedeutendsten Erscheinungen des damaligen Tanaitenkreises gehört, wird er doch in den meisten Tractaten nur an vereinzelten Stellen namentlich erwähnt und in nicht wenigen fehlt sein Name gänzlich. Ist das nicht ein ähnliches Verhältniss zur Mischna, wie das seines Sohnes Rabbi Jehuda? Und überdies steht Simon der Zeit, aus welcher die Mischna sich die Halachot zumeist aneignet, viel näher als Rabbi Jehuda. — Vielleicht dürften sich auch einige Ueberreste, welche, in die-

sem Entwickelungsflusse der Mischna starr geworden, uns sich erhalten haben, als Zeugen unserer hier ausgesprochenen Ansicht auffinden lassen[4]).

Dieses sind die Momente, welche genügend zu beweisen scheinen, dass Simons Hand, wenn auch vielleicht nicht in der von uns angegebenen Weise, aber doch immer tiefer in die Entstehungsgeschichte der Mischna eingegriffen habe, als man bisher zu vermuthen pflegte; dass von Simon gewiss die breite Grundlage geschaffen worden, auf welcher Rabbi Jehuda seinen stolzen Bau aufgeführt hat.

Und so erscheint R. Simon gross in seinem Leben und in seinem Wirken: er gab seinem in der Auflösung be-

---

[4]) Man sehe Berachot II, 8. Im ganzen Traktate ברכות ist hier die einzige Stelle, welche Simon als Autor eines Lehrsatzes nennt. Dieselbe lautet: חתן אם רוצה לקרות ק"ש בלילה הראשון קורא, ר"ש"ב"ג אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. Abgesehen davon, dass die Worte Simons eigenthümlich gefasst sind, einer Randbemerkung ähnlich sehen, sagt diese Mischna fast ganz dasselbe, was die fünfte bereits ausgesprochen hat; da es in der fünften חתן פטור לקרות und nicht אסור לקרות heisst, ist es selbstverständlich, dass es einem Jeden überlassen wird, zu dieser Zeit das Schema zu lesen oder nicht zu lesen. Wenn wir noch daran erinnern, dass Mischna VI. und VII gar nicht in diesen Abschnitt hineingehören, so dürften wir wohl behaupten, dass die fünfte Mischna die ältere ist, weil sie ausführlicher die Sache bespricht; vielleicht eben, dass sie von Simon herrührt, welcher gleich an dieser Stelle das willkürliche Lesen des Schema eingeschränkt hatte und das Beispiel seines Vaters Rabban Gamaliel anführt, der sich erlauben konnte, zu solcher Zeit das Schema zu lesen, dass sich aber auch über ihn seine Schüler gewundert hätten; es wird dann weiter ausgeführt, Rabban Gamaliel sei überhaupt öfter von dem gewöhnlichen Verfahren abgewichen. Aus diesen Sätzen hat nun Rabbi J. in seiner gewöhnlichen, treffenden Weise das Résumé gezogen und es scharf und deutlich hingestellt: חתן אם רוצה לקרות קורא וכו'; so gehört dies ganze Stück eigentlich gar nicht in die Mischna, und die achte Halacha sollte gleich nach der vierten ihre Stelle nehmen, aber zufälliger und glücklicher Weise ist auch diese grössere Partie stehen geblieben. Man sehe ferner Pea V, 1 (es ist hier offenbar der ת"ק und ר"ש"ב"ג eine und dieselbe Person). Ebenso ist zu verweisen auf Jadajim III, 1 (hier erzählt Simon מעשה וכו', es ist der Zweck der Erzählung אמרו חכמים ganz überflüssig, da ja kurz vorher וחכמים אומרים berichtet worden) und endlich auf Gittin IV, 6.

griffenen Volke, so wie der Lehre die Einheit wieder; sein Streben und Wirken spiegelt sich ganz in seinem Wahlspruche (Abot 1, 18) ab: „Auf drei Säulen ruhet die Welt: Wahrheit, Recht und Frieden."

Ph. Bloch.

Ueber den Ursprung der Moldot und Tekufot im jüdischen Kalender.

Eine der wichtigsten Reformen im alten Judenthume war unstreitig die Einführung der Kalenderberechnung, durch welche uns für alle Zeiten und in allen Welttheilen die religiösen Feste und Fasten auf immer festgesetzt wurden. Merkwürdig aber ist, dass gerade dieses wichtige Ereigniss spurlos in unserer Geschichte vorübergegangen, so dass wir keineswegs mit Bestimmtheit sagen können, wann und durch wen dieser Kalender verfasst und eingeführt worden ist. Schon im 10. Jahrhundert finden wir unsere Chronologen hierüber in divergirender Meinung. Manche, wie Saadia, Ibn-Esra, Maimonides u. A. halten dafür, es sei bei uns eine uralte Tradition (הלמ"מ), Andere hingegen, wie R. Hai-gaon und die auf ihn Folgenden behaupten, er sei von Hillel verfasst und eingeführt. Aber weder die Einen noch die Anderen vermögen genügende Belege für ihre Meinung aufzuweisen. Ebenso waltet noch Ungewissheit über den Meridian der Erde, auf welchen unsere jetzigen berechneten Moldot und Tekufot sich beziehen. Manche glauben, sie seien auf den Meridian von Jerusalem gegründet, Andere hingegen, wie R. Hassan-Hadajen, R. Isaak bar Jekutiel, Abram Hanasi etc.[1]) wollen sie auf den äusseren Osten, welcher bei ihnen 7^h $40'$ östlich von Jerusalem war, gegründet wissen; noch Andere, wie Israeli, glauben durch astronomische Untersuchungen gefunden zu haben, dass sie auf den Mittelpunkt der Erdoberfläche (טבור הארץ), der bei ihnen um 23° östlich von Jerusalem liegt,

---

[1]) S. Jesod Olam, Abschn. 4, Cap. 7.

bestimmt wurden, und dieser Meinung scheint auch Maimonides zu sein[2]).

Wüsste man mit Gewissheit, auf welchen Meridian unser Kalender gegründet sei, und könnte man voraussetzen, dass die damaligen Chronologen in ihrer Zeit den Augenblick eines Moleds mit der astronomischen Genauigkeit gekannt haben, wie es zu so einem wichtigen Unternehmen, einen Kalender auf Jahrtausende zu gründen, eigentlich erforderlich ist, so wäre die reine Wissenschaft wohl im Stande, von der seit vielen Jahrhunderten bis jetzt erfolgten Verschiebung des Moleds zurück auf den Zeitpunkt zu schliessen, wann diese Chronologen waren. Da aber der Meridian selbst uns unbekannt ist und die genaue Kenntniss einer mittleren Conjunction des Mondes bei den Alten nach dem damaligen Zustande der Wissenschaft nicht angenommen werden kann, so bleibt dieses Problem so lange unentschieden, bis wir andere Quellenkenntnisse, als jetzt über diesen Gegenstand vorhanden sind, aufgefunden haben.

Als ich im vorigen Jahre zufälliger Weise das bekannte Buch Almagest von Ptolomäus in den Händen hatte und seine, lange vor der talmudischen Zeit abgelaufenen astronomischen Tabellen aufmerksam durchging, kam ich auf den Gedanken, die dort berechneten Mondes-Conjunctionen (deren Zeitbestimmungen in den alten wandelbaren egyptischen Monaten und Jahren angegeben sind) auf unsere Zeitrechnung zu reduciren, um zu sehen, wie sie sich zu unseren Moldot verhalten. Zu meiner Ueberraschung fand ich, dass unsere Moldot mit jenen, nach

---

[2]) Maimonides in seinen Erläuterungen des Kalenders (Kidusch. Hach. Cap. 6—11) erwähnt eigentlich darüber nichts; hingegen bei seiner Zusammenstellung der astronomischen Regeln zur Berechnung des sichtbaren Neumondes bei den Synhedrin, da es nur in Jerusalem stattfinden darf, gibt er eine Epoche der mittleren Länge der Sonne und des Mondes zu seiner Zeit auf Jerusalemer Meridian an. Wenn man nun nach seiner Angabe die damals zur Zeit stattgefundene Mondesconjunction berechnet, so ergibt sich, dass sie um $1^h\ 17'$ vor unserem Moled eingetreten. Diese Differenz zwischen dem im Kalender berechneten Moled und dem eigentlichen Moled zu Jerusalem, welchen Maimonides stillschweigend übergeht, kann nur dadurch erklärt werden, dass nach seiner Meinung unser Moled nicht auf Jerusalemer Meridian, sondern auf den Mittelpunkt der Erdoberfläche (wie es bei ihm heisst אמצע הישוב) gegründet sei.

damaliger Zeit berechneten Mond-Conjunctionen auf das Genaueste übereinstimmen! Unsere Kalenderbegründer haben nur jene angegebenen Conjunctionen von dem Alexandrinischen Meridian, auf welchen Ptolomäus seine Tabellen gründete, auf den Meridian von Jerusalem, laut der damaligen bekannten Differenz der Länge, übertragen. Dass somit der Kalender auf Jerusalemer Meridian gegründet war, ist also entschieden bewiesen; zugleich stellt sich noch heraus, dass Samuel, der im Talmud (Erubin 56) eine Tekufaregel nach den Wochentagen festgesetzt, die bei uns die Samuel'sche Tekufa genannt wird, ebenfalls aus dem Almagest entlehnt hat.

Nicht wenig muss es aber auch befremden, dass die alten Chronologen vom 10. Jahrhundert an, die doch den Almagest wohl kannten, ja von ihm verschiedene Uebersetzungen machten und ihn commentirten, über den Ursprung des Kalenders und seinen Meridian im Zweifel waren, obwohl dieses aus dem Almagest zu erkennen ist. Man muss daraus schliessen, dass sie das griechische Original vom Almagest selbst nicht kannten und in den arabischen Uebersetzungen nur Auszüge von demselben hatten, oder wenigstens, dass sie seine alten, unbrauchbaren Tabellen nach egyptischem Datum keiner Aufmerksamkeit würdigten, dafür sprechen auch andere Gründe, wie wir später zeigen werden.

Da, so viel mir bekannt ist, keiner der neueren Chronologen den Ursprung unserer Moldot und Tekufot aus dem Almagest authentisch nachgewiesen hat, so will ich diejenigen Stellen aus ihm, die unseren Kalender zumeist betreffen, ihrem Inhalte nach anführen, um das Obengesagte dem Leser auf das Deutlichste zu beweisen.

Im Almagest (Lib. II, Cap. 2) erklärt Ptolomäus, auf welchem Wege sein Vorgänger, der grosse Hipparch (130 v. Chr.), die genaue Länge des synodischen Monats gefunden hat. Hipparch verglich nämlich eine zu seiner Zeit genau beobachtete Mondfinsterniss mit einer sehr alten Mondfinsterniss, die um 345 Jahre zurück von den Chaldäern beobachtet wurde, und fand den Zeitraum zwischen beiden = 126,007 $^1/_{24}$ Tagen. Da in demselben Zeitraume 4267 ganze Mondmonate verflossen sind, dividirte er die Anzahl Tage durch die ganzen verflossenen Monde und es ergab der Quotient die genaue Länge des synodischen

Monats. Ptolomäus bestätigt das erhaltene Resultat noch durch eine andere von ihm selbst beobachtete Mondfinsterniss und setzt demnach die Länge des synodischen Monats auf 29½ Tage und 1′ 50″ 8‴ 20^{IV} [a]) Sexistemaltheile des Tages.

(Ptolomäus theilt den Tag nicht in 24 Stunden, sondern in Sexistemaltheile.)

Verwandelt man die von Ptolomäus angegebenen Sexistemaltheile 1′ 50″ 8‴ 20^{IV} in den gemeinen Bruch einer Stunde, auf dem gewöhnlichen arithmetischen Wege, so erhält man = $^{793}/_{1080}$. Dieses war die Hauptursache, durch welche unsere Chronologen sich veranlasst gefunden sahen, jede Stunde in 1080 Theile (תתר"פ חלקים) zu theilen, um mit Ptolomäus den synodischen Monat = כ"ט י"ב תשצ"ג zu setzen.

Im Almagest (Lib. III, Cap. 6) stellt Ptolomäus eine Epoche für alle seine astronomische Rechnungen auf; dieselbe gründet er auf eine von ihm in Alexandrien angestellte astronomische Beobachtung am 7ten des egyptischen Monats Athyr, 2 Stunden nach Mittag im 17. Regierungsjahre des Kaisers Hadrian (d. i. am 25. Sept. 132 n. Chr.). Er fand damals die mittlere Länge der Sonne und die Länge des Apogäums und rechnete von diesem Augenblicke an rückwärts bis den 1sten des Monats Thoth, um's Jahr 1 der Regierung Nabonassars, welches nach seiner

---

[a]) So ist es richtig nach der letzten correcten Ausgabe des Almagest, griechisch und französisch (Composition mathématique de Claude Ptolomée à Paris 1823). Nach einer Mittheilung von H. Steinschneider aber ist in einer handschriftlichen hebräischen Uebersetzung (Münchner Bibliothek 70), wie auch in der lateinischen Uebersetzung von Gregorius Trapezuntius (Basel 1541) der synodische Monat bei Ptolomäus = 29^{d} 31′ 50″ 8‴ 9^{IV} 20^{V} angegeben, wie es sich eigentlich aus der Division der Zahl 126,007½$_{4}$ durch 4267 bei Hipparch ergibt. So citirt es auch R. Abraham Hanasi und Israeli. Dass aber Ptolomäus nach seiner Correction der Hipparchischen Berechnung den Monat um 10^{IV} 40^{V} grösser genommen hat, beweisen alle die bei ihm nach dieser Bestimmung berechneten Tabellen, besonders die Tabelle der Mondesconjunctionen (Lib. VI, Cap. 2) von 1 Nabanassar bis 1051 (303 n. Chr.), die 12,978 Monden umfasst, welche durchgängig mit den im Texte angegebenen Zahlen übereinstimmt. Die erste Conjunction war am 24. Thoth 44′ 17″, die letzte am 22. Thoth 47′ 20″, während nach Hipparch die letzte = 22^{d} 46′ 41″ sein sollte. Diese Differenz von 39″, d. h. mehr als eine Viertelstunde bei Ptolomäus, rührt von der Vervielfachung der Grösse 10^{IV} 40^{V} in 12,978 Monden her.

Rechnung einen Zeitraum von 879 Jahren (egyptische) 66 Tagen und 2 Stunden ausmacht. Auf diesen Zeitmoment, nämlich 0 Thoth, im Jahre 1 Nabanassars (d. i. 747 v. Chr. am 26. Februar Mittags, der damals am Mittwoch war) gibt er die von ihm durch Rechnung gefundene Länge der Sonne, des Mondes und aller Planeten an, und nach diesem soll man alle Bewegungen der Himmelskörper nach seinen eingerichteten Tabellen zu allen Zeiten berechnen können.

Die erste stattgefundene mittlere Conjunction des Mondes im Jahre 1 Nabanassars gibt Ptolomäus so an, dass sie genau am 24. Thoth 44′ 17″ Sexth. des Tages (d. i. 17h 42′ 48″ auf den 24. Thoth) traf, wo Sonne und Mond zugleich um die Länge = 288° 38′ 50″ vom Apogäum entfernt waren. Diese Länge heisst bei Ptolomäus = 354° 8′ 50″ von der Frühlings-Nachtgleiche (weil nach seiner Annahme das Sonnen-Apogäum unverrückbar auf die Länge 65° 30′ feststehet).

Diese erste Conjunction stellt Ptolomäus als Epoche auf, nach welcher er alle nachfolgenden Conjunctionen und Oppositionen des Mondes in einer Tabelle auf 1050 Jahre (egyptische) nach Nabanassar berechnete. Die letzte in dieser Tabelle angegebene Conjunction im Jahre 1051 nach Nabanassar traf am 22. Thoth 47′ 20″ Sexth.

Reduciren wir das Datum der ersten Mondes-Conjunction nach Ptolomäus, nämlich den 24. Thoth 44′ 17″, auf unsere Zeitrechnung, so finden wir, da bei Ptolomäus der Anfang des Tages mit dem Mittag des vorhergehenden beginnt, und der erste Thoth damals am Mittag des 26. Februars (Mittwoch) begonnen hat, dass der 24. Thoth 44′ 17″, wenn man nach Stunden und Minuten rechnet, auf den 22. März (Sonnabend) um 11 Uhr 42 Minuten 48 Secunden Vormittag, Alexandriner Meridian, fällt. Da nun Jerusalem nach damaligen Längenbestimmungen um 11° östlich von Alexandrien gelegen war, so kommt obige Zeit auf Jerusalem um 12 Uhr 26′ 48″ Sonnabend den 22. März, oder, in runder Zahl genommen, eine halbe Stunde nach Mittag (Sonnabend) den 22. März des Jahres 747 v. Chr., d. i. 3014 nach jüdischer Zeitrechnung. Da nach Ptolomäus Angabe damals Sonne und Mond sehr nahe an der Frühlings-Nachtgleiche standen, so war mithin diese Mondes-Conjunction für uns ein Moled Nissan. Ebenso finden wir den Moled Nissan nach unserer jetzigen Ka-

lenderberechnung, er war (ו' י"ב תק"מ) und es ist auffallend, dass dieser Moled in runder Zahl fällt, nämlich genau eine halbe Stunde nach Mittag.

Diesen Moled Nissan vom Jahre 747 v. Chr., welchen Ptolomäus als erste Mondes-Conjunction im Alexandrinischen Meridian in seinem Almagest aufstellte, um von diesem aus alle Conjunctionen und Oppositionen des Mondes zu jeder Zeit und für jeden Meridian durch Berechnung zu finden, benutzten auch unsere Kalenderverfasser, um von diesem Moled rückwärts alle vorhergehende Moldot bis zum Anfang unserer Aera zu berechnen. Indem sie jeden synodischen Monat mit Ptolomäus = כ"ט י"ב תשצ"ג setzten, erhielten sie für den ersten Moled der Schöpfung richtig בהר"ד, den sie also als Anfangspunkt für alle Moldot in dem Kalender festsetzten.

Nach dieser ersten Conjunction folgte auch bald damals eine Frühlingsnachtgleiche (תקופת ניסן); denn nach Ptolomäus Bestimmung war im Augenblick der Conjunction die mittlere Länge der Sonne = 354° 8′ 50″, also nur um 5° 51′ 10″ von der Nachtgleiche entfernt. Da die Gleichung der Sonnenbahn im Augenblicke der Nachtgleiche bei Ptolomäus = 2° 10′ ist, hatte die Sonne sich nur den Bogen = 3° 41′ 10″ zu bewegen, um den wahren Frühlingspunkt zu erreichen. Dieses dauerte nach Ptolomäus Tafeln eine Zeit von 3ᵈ 17ʰ 45′ 45″. Nun war die Conjunction in Alexandrien, wie oben nachgewiesen, am 22. März 11ʰ 42′ 48″ vor Mittag, mithin traf die wahre Frühlingsnachtgleiche nach Jerusalemer Meridian in die halbe Nacht, Mittwoch den 26. März. Höchst merkwürdig ist es, dass wir nach unserer jüdischen Berechnung eben dieselbe Tekufot Nissan für dasselbe Jahr 3014 unserer Zeitrechnung genau so finden, nämlich, dass sie damals (ו' שעות על ליל רביעי בשבת) war.

Die erste Samuel'sche Tekufa wurde also nach Ptolomäus Epoche um das Jahr 1 zur Zeit Nabanassars bestimmt, von welchem aus rückwärts gerechnet, man die Tekufa ז' ט' תרמ"ב am Anfang unserer Zeitrechnung gefunden hat.

Nun ist aber zu bemerken, dass Ptolomäus im Almagest die Länge des tropischen Jahres = 365ᵈ 5ʰ 55′ 12″ angenommen hat, und die Exentricität der Sonnenbahn nach seiner Bestimmung = 2′ 30″ (im Sexth. des Halbmessers) war. Dennoch wurden die vier Jahreszeiten bei ihm auf folgende Weise vertheilt: der

Frühling = 94d 12h 30′; Sommer = 92d 12h 30′; Herbst 88d 2h 45′; Winter = 90d 2h 40′. Samuel aber theilte das Julianische Jahr in 4 gleiche Theile (Tekufot), jede = 91d 7h 30′, welche nur den 4 mittleren Jahreszeiten entsprechen, und setzte den Zeitpunkt der Tekufat Nissan mit der wahren Nachtgleiche bei Ptolomäus zur Zeit der Epoche am 1. Nabanassar (747 v. Chr.), wie wir oben nachgewiesen haben. Da aber das Julianische Jahr um 4′ 48″ länger ist als das astronomische Jahr bei Ptolomäus, so muss dieser Ueberschuss vom 1. Nabanassar bis Samuels Zeit in einem Zeitraume von 950 Tagen auf mehr als 3 Tage herangewachsen sein, und die Tekufat Nissan nach Samuel traf schon um 3 volle Tage später ein, als die wahre Nachtgleiche nach Ptolomäus. Warum Samuel Angesichts dieser Verschiebung zu seiner Zeit die Tekufat-Nissan nach der Ptolomäischen Epoche bestimmte, lässt sich dadurch erklären, dass er damals die Verschiebung der Tekufat-Nissan bei Tekufat-Tamus wieder ausgeglichen fand, welche zu seiner Zeit, um das Jahr 208, genau mit dem wahren astronomischen Sommersolstitium nach Ptolomäus zusammentraf. Es war ihm auch voraussichtlich, dass in der künftigen Zeit die Tekufat-Tamus fortschreitend sich verschieben werde, statt ihrer aber wieder Tekufat-Tischri sich der Herbstnachtgleiche immer mehr nähern und mit ihr zusammentreffen werde.

Samuel hat daher sehr richtig die mittleren Tekufot im Julianischen Jahr mit der wahren Nachtgleiche der Ptolomäischen Epoche angefangen, weil eben durch die fortschreitende Verschiebung des Julianischen Jahres von dem genauen astronomischen immer eine der 4 mittleren Tekufot mit ihren correspondirenden wahren astronomischen sich nähern und zusammentreffen muss.

So war anfangs im Jahre 1 zu Nabanassar die Tekufat-Nissan mit der wahren Nachtgleiche zusammen. Um's Jahr 50 v. Chr. kam aber Tekufat-Tebet mit dem astronomischen Wintersolstitium zusammen. Im Jahre 208 wieder (zur Zeit Samuels selbst) traf Tekufot-Tamus mit dem astronomischen Sommersolstitium zugleich. Endlich um das Jahr 575 kam Tekufat-Tischri genau auf die Herbstnachtgleiche nach Ptolomäus' astronomischen Tafeln, so dass die Verschiebung der einen Tekufa immer die Näherung der anderen herbeiführte, und während

eines grossen Zeitraumes von 1322 Jahren immer eine der 4 mittleren Tekufot mit der wahren astronomischen übereinstimmte.

Es ist also klar erwiesen, dass unsere Chronologen in den Hauptprincipien des Kalenders dem grossen Astronomen damaliger Zeit gefolgt sind. Die Annahme des synodischen Monats = כ"ט י"ב תשצ"ג, die Festsetzung des Moleds בהר"ד und die Zeitbestimmung des Samuel'schen Tekufot ז' ט' חרמ"ב sind mit den Angaben im Almagest genau übereinstimmend. Auch der 19jährige Cyclus, den sie zur Ausgleichung der Mondmonate mit den Sonnenjahren im Kalender als Grundlage angenommen haben, war auf das Genaueste nach den astronomischen Bestimmungen des Ptolomäus getroffen, denn nach ihm sind 235 synodische Monate nur um 4' 12" grösser als 19 tropische Sonnenjahre: eine Genauigkeit, die auf Jahrtausende dem Kalender seine Richtigkeit versichert. — Warum sie aber die 7 Schaltmonate im 19jährigen Cyclus nur auf die Jahre 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19 (גו"ח אדו"ט) festsetzen und welchen Zweck sie damit erreichen wollten, der auf eine andere Anordnung der Schaltjahre im Cyclus nicht erzielt werden könnte, ist nicht zu entscheiden. Rechnet man nach den Ptolomäischen Sonnen- und Mondtafeln, wann die Frühlings- und Herbstnachtgleiche am Anfange des Cyclus während den talmudischen Zeiten, nämlich vom Jahre 326 bis 497, einzutreten pflegt, so findet man, dass die Frühlings-Nachtgleiche immer um 2 Tage später als der Neumond traf; d. h. Tekufat-Nissan war am Anfange jedes Cyclus 2 Tag nach dem Moled Nissan, Tekufat-Tischri hingegen nur 22^h nach dem Moled Tischri. Nach ihrer angenommenen Schaltordnung von גו"ח אדו"ט kommt daher im 5. Jahr des Cyclus Tekufat-Nissan auf den 16. Nissan, im 16. Jahr des Cyclus sogar auf den 18ten Nissan, ein Schaltgesetz, welches dem im Talmud (Rosch haschana 20) aufgestellten Princip widerspricht, weil nach demselben diejenigen Jahre, in welchen die Tekufa am 16. Nissan und darüber trifft, schon zu Schaltjahren gemacht werden müssen[4]). Eine noch grössere Abweichung finden wir bei dieser Schaltordnung in Bezug auf die Herbstnachtgleiche, welche am Anfang des Cyclus nur um 22^h nach dem Moled Tischri fällt, während in den Jahren 3, 6, 11, 14, 17 des Cyclus die Tekufat-

[4]) כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שתסר בניסן עברה להדיא שתא.

Tischri immer nach dem 21. Tischri kommt und doch nach dem talmudischen Schaltgesetz (Synhedrin 12) der 21. Tischri durchaus nach der Herbstnachtgleiche sein muss[5]). Nach der Behauptung unserer alten Chronologen hatten die obengedachten Schaltgesetze des Talmuds nur damals Geltung, als der Kalender in jedem Jahre von den Gelehrten in Palästina bestimmt wurde; durch die Einführung des berechneten Kalenders sind sie nicht mehr verbindlich[6]).

Die späteren Chronologen vom 10. Jahrhundert an behaupten hingegen, dass die talmudischen Schaltregeln auch dem jetzigen eingeführten Kalender zu Grunde gelegt wurden, und man findet daher bei ihnen eine andere Tekufa erwähnt, die sehr feierlich unter dem Namen die Tekufa des R. Adda gepriesen wird. Dieselbe wurde nach ihrer Meinung in der Tradition geheimgehalten, und nur die Tekufat Samuel der Oeffentlichkeit übergeben, wie es bei ihnen heisst: תקופת שמואל בפרהסיא ורר"א בצינעה. Sie geben jedoch keinen genügenden Grund an, warum sie mehrere Jahrhunderte verheimlicht und später veröffentlicht wurde. — Bei dieser Tekufa wird angenommen, dass 235 Mondmonate mit 19 tropischen Sonnenjahren sich vollständig ausgleichen. Am Anfang des Cyclus trifft die mittlere Frühlingsnachtgleiche um $9^h\ 35'\ 40''$ (מ' תרמ"ב) vor Moled Nissan; die mittlere Herbstnachtgleiche oder Tekufat-Tischri hingegen um $5^d\ 20^h\ 11'\ 20''$ vor Moled-Tischri, zu welcher Zeit sie am Anfang jedes Cyclus wiederkehrend eintreffen. Nach dieser Annahme trifft Tekufat-Tischri in allen Jahren des Cyclus immer vor dem 21. Tischri, ganz dem talmudischen Princip entsprechend. Hinsichtlich der Frühlingsnachtgleiche aber trifft im 16. Jahre des Cyclus Tekufat-Nissan auf den 16. Nissan. Diese Chronologen erklären aber das talmudische Princip so, dass nach ihrer Meinung die Tekufa wohl auf den 16. Nissan fallen kann, ohne dass man nöthig habe, ein Schaltjahr zu machen, welches im Grunde genommen nicht mit dem wahren Sinne des Talmuds übereinstimmt. Dass diese R. Adda'sche Tekufa eine

---

[5]) מקצת בתקופה חדשה בעינן.

[6]) Namentlich sagt es ausdrücklich R. Hai-gaon: ואע"פ שקדמונינו ז"ל היו מעברין על שלשת הסימנין צוו אותנו להיות אוחזים בחשבון התקופה שיצא ותפ"ה.

Erfindung der späteren Chronologen im 10. Jahrhundert ist, welche unsere Schaltordnung im Cyclus mit den talmudischen Principien nach den damaligen astronomischen Bestimmungen genau in Einklang zu bringen glaubten, habe ich schon lange nachgewiesen[7]). Die Hauptgründe bestehen darin, dass wir bei den älteren Chronologen (wie R. Saadia, R. Haï, S. Donolo) keine Spur von dieser Tekufa finden; auch die seit den talmudischen Zeiten bei uns in Gebrauch gebliebene שאלת טו"מ und ברכת החמה dieser Tekufa widersprechen. Der Träger dieser Tekufa, nämlich ein R. Adda, von welchem nirgends etwas über Kalenderwesen zu finden ist, und endlich diese räthselhafte Verheimlichung bis auf das 10. Jahrhundert, spricht für ihre spätere Entstehung. Doch sind die damaligen Chronologen nicht etwa einer muthwilligen Unterschiebung anzuklagen, sondern blos einer irrthümlichen Ansicht. Sie fanden, dass zu ihrer Zeit die Frühlingsnachtgleiche zu Anfange des Cyclus nicht mit den Ptolomäischen Tafeln 2^d nach dem Moled Nissan kam, sondern nach der albatinischen genaueren Beobachtung um 9^h vor dem Moled eintrat, wodurch sich herausstellte, dass unsere Schaltordnung, von welcher man bis dahin irrthümlich glaubte, dass sie den talmudischen Principien vom 16. Nissan widerspreche, nach einer genaueren astronomischen Beobachtung ganz mit ihm übereinstimmt! Diese wunderbare Wahrnehmung, nach mehreren Jahrhunderten die Schaltordnung mit der neueren astronomischen Bestimmung und mit dem talmudischen Princip übereinstimmend zu finden, musste sie zur Vermuthung führen, dass die Alten bei der Begründung dieser Schaltordnung schon damals diese Tekufa gekannt haben und in ihren Zeiten Ptolomäus an Genauigkeit übertrafen. Daher diese feierliche Hochschätzung und der Glaube, dass diese Tekufa in der Tradition geheim war, weil man sie uns nicht mit einem Namen bezeichnete, sondern stillschweigend in einer Schaltordnung (גו"ח אד"ט) überlieferte, die mit dem Princip des 16. Nissan übereinstimmt. Nun findet man bei den Alten dieses Princip vom 16. Nissan im Talmud nicht wie bei uns jetzt von Huna-bar-Obin, sondern von R. Adda-bar-Obin ausgesprochen, daher der Name Tekufat

---

[7]) S. Zeitschrift היונה v. Senjor Sachs. Berlin 1851, und יסודי העיבור v. Slonimski. Warschau 1852.

d'R. Adda, d. h. eine Tekufa, die dem R. Adda'schen Princip entspricht. Dieser Name wurde später mit dem Namen R. Adda-bar-Ahaba, der so häufig im Talmud vorkommt, verwechselt, und endlich kam man zu der Missdeutung, dass R. Adda der Erfinder dieser Tekufa war.

Dass die Entstehung der Tekufat d'R. Adda bei den späteren Chronologen wirklich so war, wie wir vermuthen, bestätigt sich vollkommen durch eine Erklärung, welche R. Hassan Hadajan in seinem bei Israeli[8]) citirten Werke über seine Auffindung dieser Tekufa zu seiner Zeit abgibt. Er erzählt nämlich, dass er sich nie beruhigen konnte, dass die Samuel'sche Tekufa so häufig nach dem 16. Nissan falle, gegen die im Talmud von R. Adda-bar-Obin aufgestellte Schaltregel, bis er durch eigene Beobachtung und albatinische astronomische Tafeln zu seiner Verwunderung fand, dass die Frühlingsnachtgleiche am Anfange des Cyclus in Wahrheit um $8^h\ 18'$ vor den Moled Nissan kam, daher unsere Schaltordnung gerechtfertigt und mit dem R. Adda'schen Princip übereinstimmend sei. Er gelangt dadurch zu dem Schluss, dass unser Kalender gleich Anfangs nicht nach Tekufat Samuel, sondern nach dieser genaueren Tekufa gegründet worden ist. Da dieser R. Hassan der älteste Chronologe ist, welcher die Tekufa d'R. Adda zum Vorschein brachte, so können wir mit Recht seinem eigenen Zeugnisse folgen und annehmen, dass er der erste Entdecker dieser Tekufa war.

Herr M. Piniles stellt eine andere Hypothese über die R. Adda'sche Tekufa auf[9]), nach welcher er sie nicht als eine im 10. Jahrhundert erfundene, sondern ursprünglich von den Begründern des Kalenders selbst zu ihrer Zeit gekannte Tekufa wissen will. Er behauptet nämlich, dass die von den späteren Chronologen angegebene Tekufa, welche am Anfange des Cyclus 9^h vor Moled Nissan fällt, von den Alten her nicht als die mittlere, sondern als die wahre Tekufa in der Ueberlieferung gemeint wurde. Da im Jahre 500 die wahre Tekufa schon so weit von der Ptolomäischen zurückgewichen war, dass sie damals ungefähr um 9^h vor dem Moled traf, so glaubte H. Piniles, dass die Alten diese Abweichung gekannt haben und daher diese

---

[8]) S. Jesod Olam, Abschn. 4, Cap. 14. Berlin 1848.

[9]) Kerem Chemed Bd. 9 und דרכה של תורה. Wien 1863.

Tekufa in der Tradition uns überlieferten. Wie konnten sie aber die Tekufa als eine beständige Grösse ט' תרמ"ב überliefern, wenn sie sie damals nur als vorübergehende, bald nach einem Cyclus veränderte Tekufa gewusst haben? Warum blieb sie bis in das 10. Jahrhundert unbekannt? Warum wurde diese missverstandene, eigentlich falsche Ueberlieferung geheimgehalten? Warum soll ihr Urheber ein R. Adda gewesen sein? Ueber alle diese Fragen kann die Hypothese des H. Piniles keine genügende Erklärung geben, während nach unserer oben aufgestellten Meinung nicht allein alle Räthsel gelöst, sondern auch noch durch das Geständniss des R. Hassan Hadajan, der sich als Entdecker dieser Tekufa ausgibt, auf das vollkommenste bestätigt werden.

Schitomir.

Ch. S. Slonimski.

Zur Dogmatik des Judenthums.

Wenn wir von einer Dogmatik des Judenthums sprechen, so müssen wir uns vorerst über deren Charakter verständigen. Das Judenthum hat, bei der Reinheit und Vernunftgemässheit seiner Lehren, nicht blinden Glauben, sondern richtige Erkenntniss seinen Bekennern zur Pflicht gemacht; es kann nur insofern eine Dogmatik zulassen, wenn wir, nach dem Vorgange Albo's, darunter den Inbegriff blos jener Fundamental-Glaubenssätze verstehen, aus deren Nichtannahme die Leugnung des Gesammtinhalts der Religion mit Nothwendigkeit folgt, wie wenn der Grund gelockert ist, das ganze Gebäude endlich zusammenstürzen muss. Die Dogmatik des Judenthums wird sich daher vorzüglich mit der Frage beschäftigen: Welches sind die Glaubenssätze, durch deren Leugnung der Jude aufhört, Jude zu sein?

Wie bekannt, finden sich im Talmud darüber nur einzelne, meist in negativer Form gehaltene Andeutungen, und wenn Albo verwundert fragt: wie es komme, dass weder die Tanaïm noch die Amoraïm sich über die Grundlehren unserer Religion klar und deutlich ausgesprochen haben, so können wir dieses Befremden nicht theilen, da nicht das Streben nach systematischer Ordnung, sondern das Bewusstsein des Gegensatzes, wel-

chen die eine Religion zu den übrigen bildet, so wie das Bedürfniss, diesen Gegensatz zu kennzeichnen, die erste Veranlassung gibt, Dogmen aufzustellen. Das Judenthum weiset jede ihm fremdartige Anschauung mit voller Entschiedenheit von sich ab, es war sich zu allen Zeiten, mehr denn jede andere Religion, seines Gegensatzes vollkommen bewusst. Abraham soll darum den Namen Ibri geführt haben, weil er durch seinen Glauben in vollem Widerspruche stand zu den vorherrschenden Ansichten und Vorstellungen seiner Zeitgenossen[1]), ein grosser Theil der Satzungen der heiligen Schrift hat nach Maimonides (More III) ausschliesslich nur den Zweck, dem Götzendienste, dem Aberglauben und den heidnischen Sitten entgegenzutreten, und in ältester Zeit wurden die Samaritaner als Nichtjuden betrachtet, weil sie neben Gott auch Götzenbilder und Landesgottheiten verehrten[2]). So lange das Judenthum blos dem Heidenthume gegenüberstand, galt der Grundsatz: Wer den Götzendienst verleugnet, verdient Jude genannt zu werden[3]), welcher Grundsatz, obgleich er erst von dem im 3. Jahrhundert lebenden R. Jochanan (Megilla 13a) ausgesprochen wurde, die Anschauung einer viel älteren Zeit charakterisirt. Als aber in den späteren Zeiten neue Religionen entstanden und das Judenthum seinen Glaubensinhalt gegen so manche Häresien zu vertheidigen hatte, musste natürlich der Kreis der Dogmen vielfach erweitert werden, um den Gegensatz des echten Judenthums zu anderen religiösen Ansichten und Systemen gehörig zu bezeichnen.

Diese Aufgabe suchte Maimonides durch Aufstellung der sogenannten dreizehn Glaubensartikel vollständig zu lösen. Er hielt sich dabei, gegen seine Gewohnheit, weder genau nach den Angaben des Talmuds[4]), noch nach den Regeln der Systematik,

---

[1]) M. Rabba Genesis: כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד.

[2]) Vgl. die Comment. des David Kimchi u. Lewi ben Gerson zu 2. Könige 17.

[3]) Vgl. Saadia's Comment. zu Daniel 3, 12. Jehudi wird der genannt, welcher den Götzendienst verleugnet, obgleich seine Abkunft nicht vom Stamme Juda ist. Vgl. ferner Raschi Synh. 19b.

[4]) So ist z. B. im Talmud nirgends angedeutet, dass die Nichtanerkennung des Messiasglaubens den Verlust des Jenseits zur Folge habe. Unbegreiflich ist die Stelle (Teschuba III, 6), da derselben die Beraita

denn ihm war es meist nur darum zu thun, dem Bedürfnisse seiner Zeit Rechnung zu tragen, ja er ging dabei noch weiter, er wollte auch den Gegensatz der geläuterten religiösen Anschauung zu den falschen Philosophemen seiner Zeitgenossen hervorheben, er musste daher auch die Unkörperlichkeit Gottes in sein Dogmensystem aufnehmen[5]), weil es damals Viele gegeben, welche die Andropomorphismen in der Bibel dem buchstäblichen Sinne nach aufgefasst und Gott einen Körper zumuthen wollten[6]), wie dies schon aus der Glosse des Abraham b. David zum 3. Abschnitt Teschuba 7, zu ersehen ist. Maimonides hat somit in seinem Dogmensysteme eine einseitige Richtung verfolgt, und mit Recht hat Albo ihm den Vorwurf gemacht, dass er manche Glaubenswahrheit als Grundlehre bezeichnete, die bei genauerer Betrachtung sich nicht als solche erweiset, weil die Nichtannahme derselben in keinem Falle der Leugnung des Gesammtinhalts der Religion gleichkommt und mehrere der Dogmen Maim's daher nicht als Kriterien für יצא מכלל ישראל angesehen werden können.

Vor Kurzem hat Herr Prof. Kämpf in dieser Zeitschrift[7]) die Dogmenfrage im Judenthume wieder einmal zur Sprache gebracht und den Versuch gemacht, die Dogmatik unserer Religion mit einem neuen Systeme zu bereichern. Er stellt die Behauptung auf, dass, nach der Mischna Synh. XI, I, Glaube an die Offenbarung, an die Auferstehung der Todten und an die Tradition die drei ältesten jüdischen Dogmen wären, „die als solche mit vollem Bewusstsein im Judenthume aufgestellt worden sind." Das Dasein Gottes hingegen gehöre nicht zur Dogmatik unserer Religion, „denn wer das Dasein Gottes leugnet, ist, nach der Anschauung der Mischna, nicht nur kein Jude, sondern kein Mensch — und wer an das Dasein Gottes glaubt, ist wohl ein Mensch, aber noch kein Jude." Allein wenn auch das Dasein Gottes ausserhalb der Dogmatik stehet, weil ohne diesen Glauben von einer Religion und somit auch von einer Dog-

---

(R. Hasch. 17) zu Grunde liegt, wo das הכופר בביאת הגואל gar nicht vorkommt. Auch in unserer Ausgabe der Tosifta fehlt diese Stelle.

[5]) Was Albo (1, 16) ganz unbegreiflich findet.

[6]) Grätz, Gesch. d. Juden V, 131.

[7]) Mai- und Novemberheft v. J.

matik nicht die Rede sein kann, so darf die Einheit Gottes in dem Dogmensysteme unserer Religion nicht vermisst werden. Im Talmud (a. a. O.) heisst es: כל המודה בע"ז כאילו כופר בכל התורה כולה וכל הכופר בע"ז כאילו מודה בכל התורה כולה. R. Jochanan lehrt: Wer den Götzendienst verleugnet, verdient Jude genannt zu werden. Nun haben unsere Alten unter עע"ז nicht Atheismus, sondern Polytheismus oder abgöttische Verehrung der Naturkräfte verstanden[8]) und somit klar und deutlich ausgesprochen: wer an die Einheit Gottes glaubt, ist Jude; wer aber neben Gott noch andere Gottheiten verehrt, ist nicht mehr als Jude zu betrachten. In dem אפיקורס der Mischna findet Herr Prof. Kämpf das Dogma von der Tradition angedeutet. Im Talmud wird dieses Wort verschieden ausgelegt, auch Maimonides[9]) schwankt in der Erklärung dieses Ausdruckes. Simon ben Zemach Duran (in seinem Commentar zu Aboth II, 14) scheint im Ganzen die richtigste Erklärung gegeben zu haben. Nach ihm haben die Rabbinen jede Häresie — bestehe sie in Nichtanerkennung der Tradition oder Leugnung der Offenbarung, bestehe sie in Annahme von שתי רשויות oder in Leugnung der Vorsehung, oder in förmlichem Atheismus — mit dem Ausdrucke אפקורסות bezeichnet. Der Apikores muss nicht gerade כופר בעיקר sein; auch der מבזה ת"ח unter מגלה פנים בתורה[1]) wird so genannt, sowie überhaupt Jeder, der den Zweifel will und nur den Zweifel sucht, der jede Belehrung und Verständigung verschmähet[2]), der in der Bibel, durch falsche Auslegung und tendenziöse Entstellung, seinen Unglauben und seine Irrlehren zu begründen strebt[3]), dessen Denkweise endlich dahin

---

[8]) S. Aben Esra, Commentar zum Dekalog u. Maimonides Aboda Sara II, 1.

[9]) Commentar zur Mischna Synh.: Wer die 13 Glaubensartikel leugnet; Mamrin III, 1: Wer die Tradition leugnet; Rozeach IV, 10: Götzendienst und Uebertretung der religiösen Gesetze, um Aergerniss zu erregen; Teschuba III, 8: Leugnung jeder Prophetie, der Prophetie des Moses und dass Gott die Gedanken der Menschen wisse. Vergl. Lechem Mischna das.

[1]) Vgl. Jer. Synh.: כהן דאמר אהן ספרא כהן דאמר אילין רבנן.

[2]) Sefri zu Num. V: אפיקורסים שמטילין איבה שנאה וקנאה.

[3]) Von solchen Männern sagt R. Joch. (Synh. 38b), dass bei ihnen keine Widerlegung fruchtet, כ"ש אפקר טפי.

führen muss, כופר בעיקר zu sein[4]). Auch Korach heisst (jer. Synh. XI) Apikores, weil er der Sage nach durch seine Controversen zur Behauptung kam, dass Moses ohne göttliche Eingebung die Gesetze niedergeschrieben. Es scheint daher unmotivirt, in dem fraglichen Passus der Mischna eine specielle Hinweisung auf die Tradition zu finden, da unter אפיקורסות jede Geistesrichtung, die den Menschen zum Unglauben und sittlichen Verfall verleiten kann, verstanden ist. Diese Geistesrichtung ist es auch, auf welche mit Recht der biblische Spruch angewendet wird: „Die hineinkommen, kehren nicht mehr zurück und erreichen nicht wieder den Pfad des Lebens." Herr K. gehet ferner von der Voraussetzung aus, dass derjenige, welchen die Mischna wegen seines Unglaubens vom Jenseits ausschliesst, aus eben demselben Grunde nicht mehr als Jude zu betrachten sei, weil jeder Jude, der mit Recht diesen Namen führt, des zukünftigen Lebens theilhaftig wird, und wundert sich daher, wie Albo, angesichts der Mischna, „noch fragen konnte: warum die Rabbinen sich nicht klar und deutlich über die Grundlehren unserer Religion ausgesprochen haben, da diese Mischna uns — in einem abgeschlossenen Dogmensysteme — die besten Aufschlüsse gibt über die Frage, wann der Jude aufhört, Jude zu sein." Allein abgesehen davon, dass der Talmud Vielen den Antheil am Jenseits abgesprochen — so z. B. wer seinen Nächsten öffentlich beschämt u. m. A. —, von denen man nicht behaupten kann, dass sie aufgehört haben, Juden zu sein[5]), ist diese Voraussetzung schon aus dem Grunde unstatthaft, weil die Gemara den Verlust des Antheils am zukünftigen Leben als Folge der Leugnung der Auferstehung der Todten sich blos aus dem einen Umstande erklären kann, weil es die entsprechende Strafe sei, מדה כנגד מדה.

Wir sind der Meinung, dass Albo's System im Talmud begründet sei, nur wäre אחדות השם für מציאות השם zu setzen. Dass die Einheit Gottes als Dogma betrachtet würde, folgt[6]) — wie schon oben gezeigt — aus dem Ausspruche R. Jochanan's,

---

[4]) So Maim. Aboda Sara II, 5.

[5]) So Maim. Comment. Synh. und Albo a. a. O.

[6]) Vielleicht auch angedeutet in dem אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענו. Vgl. Horajoth 8.

so wie aus dem Satze כל המודה בע"ז כאילו וכו' [7]). Letzteres will Sifri in Numeri (16, 22—31) angedeutet finden. Denn dort wird von der Uebertretung eines Gesetzes gesprochen, welche einer Lossagung von allen Lehren und Satzungen der Religion gleichkommt. Wer sich mit Absicht eines solchen Vergehens schuldig gemacht, „hat das Wort Gottes verachtet und seine Gebote gebrochen, der soll gänzlich ausgerottet werden," d. h. er soll keinen Antheil haben am zukünftigen Leben. Welches ist aber das Gesetz, dessen Uebertretung von so grosser Bedeutung ist, dass die h. Schrift sie der Uebertretung aller Vorschriften der Religion gleichstellt? Die Tradition [8]) gibt uns hierüber den besten Aufschluss, indem sie lehrt, dass hier das Gebot in Betreff des Götzendienstes gemeint ist, denn wer sich zum Götzendienste bekennt, der hat sich von Religion gänzlich losgesagt. מה העובר על כל התורה פורק עול מפיר בריח [9]) ומגלה פנים בתורה אף העובר ע"ז וכו'. Es folgt daraus, wer durch sein Thun — und wir können hinzufügen durch seine Denkungsweise — פורק עול וכו' ist, hat wie der, der dem Götzendienste sich zugewendet, aufgehört, Jude zu sein. Sowohl die Leugnung der Offenbarung, als auch die Leugnung der Vergeltung entsprechen vollkommen diesen drei Merkmalen; beide — Glaube an die Offenbarung und an die Vergeltung — sind, wie der Glaube an die Einheit Gottes, als Dogmen des Judenthums zu betrachten. Wer sich dagegen nur von der Tradition lossagt, ist weder ein פורק עול noch ein מפר בריח, obgleich diese Richtung ihn dereinst auf solche Abwege bringen kann. Der Glaube an die Tradition kann daher nicht als Dogma, sondern, wie Albo richtig bemerkt, nur als Zweig des Dogma's von der Offenbarung angesehen werden. Aus der uns im Sifri mitgetheilten Tradition folgt, dass אחרות השם, תורה מן השמים שכר ועונש die ältesten Dogmen unserer Religion sind.

Eibenschütz. Rabbiner Dr. J. Oppenheim.

---

[7]) Vgl. Mech. zu Ex. 12 u. 23, 13; Sifri zu Deut. XI, 28 u. Misrachi das.

[8]) Maim. Aboda Sara II, 4: מפי השמועה למדו.

[9]) Mechilta Ex. 12 fügt hinzu: ואין בריח אלא תורה שנא לעברם בבריח.

Analekten.

Chronologische Zusammenstellung der Baudenkmäler Jerusalems.

Unter der Ueberschrift „Monumentales aus Jerusalem" liefert in dem Wochenblatte der Johanniter Ordens-Balley, Brandenburg 1861, Nr. 25. ff., der preussische Consul in Jerusalem, Dr. G. Rosen, eine solche Zusammenstellung. In dem Nachfolgenden heben wir aus dieser höchst dankenswerthen Arbeit das für weitere Kreise wichtige in übersichtlicher Weise hervor.

1. Die vorjüdische Periode der Jebusiter. In diese uranfängliche Periode fallen blos zwei Felsentreppen und einige Felsencisternen. Von jenen Treppen befindet sich der Anfang der einen in den armenischen Patriarchatsgärten an der Südost-Abdachung der Zionskuppe, die andere am Südabhange des Zion. Die erstere führte in das Kidronthal hinab zu den Thalquellen Siloa und Rogel, die andere lief, eine zu Befestigungszwecken fast senkrecht abgeschrägte Felswand*) durchbrechend, jäh in das Hinnomthal hinunter. Von Felsencisternen, jenen primitiven Wasserbehältnissen, welche keines Cements bedürfen und zu deren Anlage Hammer und Meisel genügen, sind in neuerer Zeit mehrere, vorzugsweise am Zion, aufgedeckt worden. In grosser Menge begegnet man solchen Felsencisternen auf dem Hochlande Hebrons, das eine weichere, also für solche Cisternen geeignetere Gebirgsart hat.

2. Die Periode des königlichen Jerusalem. Hierher, in die Davidisch-Salomonische Blüthenzeit, gehören für's erste die unter dem Namen des Klageplatzes der Juden bekannten ältesten Steinlagen der Umfassungsmauern des jüdischen Tempels mit ihren riesigen, sich der Quadratform nähernden, breitrandigen und im erhabenen Mittelfelde sorgfältig geglätteten Werkstükken, und für's andere die Teiche, für deren Anlage man die Sohle einer Niederung, innerhalb oder in der nächsten Nähe der Stadt, gewählt hat. Aus der Construction dieser Teiche lässt sich mit Sicherheit folgern, dass die Kunst des Gewölbe-

*) Eine ähnliche findet sich noch am östlichen Zion über dem Tyropöonthale.

baues den alten Juden fremd gewesen ist. Innerhalb der Stadt ist jetzt nur noch der dem Hiskias zugeschriebene Teich wohl erhalten.

3. Die Periode Herodis des Grossen. Dieser dürften vor Allem die in parallelen Reihen aufgeführten Stützungsgewölbe im südlichen Theile der Tempelarena unter der Aksamoschee zuzuschreiben sein, deren Festigkeit und künstliche Fügung noch jetzt unsere hohe Bewunderung rege machen. Herodes, jener prachtliebende Fürst, hat ja bekanntlich den unscheinbaren, nachexilischen Tempel der Juden nach vergrössertem Massstabe umgebaut. Von ihm rührt auch eine Erweiterung der Umfassungsmauern her, von welcher einige Strecken der Südseite und namentlich die durch ihre Massenhaftigkeit imponirenden Ecken gegen Osten und Westen, nebst dem unter dem Tyropöonthale vorragenden Ansatz des Brückenbogens als noch in situ zu betrachten sind. Von demselben Ursprung sind ohne Zweifel ferner: der Rest eines Mauerthurms an der Nordostecke des Tempelplatzes und die unteren Quaderlagen der von da nach dem goldenen Thore laufenden Ostmauer, sowie der Thurm Hippicus, jenes gewaltige Bollwerk des idumäischen Tyrannen, auf welchem noch jetzt wesentlich die Festigkeit der Davidsburg, der auf dem nordwestlichen Zion belegenen Citadelle des heutigen Jerusalem beruht, und welchen Titus bei der Zerstörung der Stadt verschonte, und endlich einige Reste der Mauer des Agrippa und die idumäischen Felsengräber im Kidronthale.

4. Die Zeit des Hadrian. Nachdem Jerusalem 60 Jahre lang wüste gelegen, wurde es durch den römischen Kaiser Hadrian unter dem Namen Aelia Capitolina als heidnische Stadt wieder aufgebaut, und zwei Jahrhunderte lang blieb das Heidenthum in ihr die herrschende Religion. Aus dieser Zeit hat sich nur ein Monument erhalten, der sog. Eccohomo-Bogen. So lange nur ein Theil dieses Bogens aus unförmlichen Trümmerhaufen und schlechten Bauwerken hervorragte, hat sich kein rechtes Urtheil über denselben fällen lassen; als aber jene im Sommer 1859 behufs eines Neubaues fortgeschafft wurden, so dass das alte Werk frei stehen blieb, da offenbarte es sich als einen römischen Triumphbogen nach der bekannten Form, in welcher einem hohen Mitteldurchgange zwei niedrigere zur Seite stehen, mit geräumigen Nischen rechts und links vom Hauptbogen, zur

Aufstellung von Bildsäulen, und darüber einer leider unleserlich gewordenen Inschrift. Wahrscheinlich ist er ein Zeichen des Sieges, den Septimus Severus über die in ihrem Glaubenseifer verzweifelten Juden davongetragen hat.

5. Die byzantinische Epoche oder die der christlichen Kaiser. Constantin überbaute sofort die Stätte der Passion mit einer Basilica „von wunderbarer Schönheit," welches Beiwort ihr der Pilger von Bordeaux, der sie kurz nach seiner Vollendung sah, gegeben hat. Von den beiden heidnischen Tempeln, welche auf der Stätte errichtet worden waren, um den Christen die Erinnerung an ihre Bedeutung zu benehmen, rühren vielleicht die Säulen aus weissem Marmor und Verde artico her, welche, zu geschmackvollen Pfeilerbündeln vereinigt, jetzt das Doppelportal der Grabkirche schmücken. Die schöne Krypta der heiligen Helena mit ihren Granitsäulen und byzantinischen Capitälen kann man als einen Rest dieser constantinischen Kirche betrachten. In dieselbe Zeit, jedenfalls in die erste Blüthe der byzantinischen Kunst, gehört der meisterhafte Bau des sogen. goldenen Thores mit seinem prachtvoll ornamentirten Doppelbogen, in der das Kidronthal überragenden östlichen Umfassungsmauer des Tempelplatzes. Dem von Constantin dem Grossen gegebenen Beispiele wandte sich in den drei christlichen Jahrhunderten Jerusalems die Sorgfalt einer Reihe constantinopolitanischer Herrscher mit Vorliebe zu, und manche über das nun verödete Land zerstreute Reste schöner Kirchenbauten bezeigen noch jetzt ihre freigebige Frömmigkeit. In Jerusalem gehören dahin: die St. Annenkirche in der Nähe des Stephansthors, welche sich Napoleon III. vom Sultan für die Lateiner hat schenken lassen, die Marienkirche im Josaphatthale und vielleicht die Marien- oder Darstellungskirche Justinians, wenn es gestattet ist, dieselbe in der Aksamoschee auf dem südlichen Tempelplatze wiederzuerkennen.

6. Die Zeit des Khalifats. Die erste Blüthe desselben beschenkte Jerusalem mit dem Felsendome auf dem Morija, dem templum Domini der Kreuzfahrer, einem Gebäude ersten Ranges, sowohl was die Originalität des architektonischen Gedankens und die kostbare Eleganz der Ausführung, als auch die durch ihre Geschichte und ihre natürlichen Vorzüge ausgezeichnete Lage betrifft. Gewöhnlich nennt man diese Moschee die

Omar-Moschee, sie ist aber eine Schöpfung des Ommajaden Abdulmelik.

7. Die Epoche der Kreuzfahrer, die für den Abendländer so vorzugsweise wichtige, ist im jetzigen Jerusalem auffallend dürftig vertreten. Die königlichen Schlösser auf dem südlichen Tempelplatz und am Davidsthurm, der Palast des Patriarchen, die Wohnungen des Canonici des heiligen Grabes und das templum Domini, das königliche Ursulakloster an der St. Annen-Abtei und so viele, anderen Zwecken gewidmete Gebäude sind entweder spurlos verschwunden oder doch nur als formloser Trümmerhaufen noch vorhanden. Auf den schönen Portalbogen des Johanniter-Convents, den seines höchsten Stockwerkes beraubten Glockenthurm der Grabkirche und die Absiden zweier Kirchen, St. Maria de latina major (zu dem Complex des Johanniter Grundstückes gehörig) und der Maria Magdalena (in dem jetzt wenig bewohnten Nordostviertel der Stadt) beschränkt sich das Erwähnungswertheste. — Im Johanniterpalast hat Saladin zeitweise seine Wohnung genommen und hat darin ein muhammedanisches Spital und eine Hochschule eingerichtet. Bekannt ist, dass während des Jahrhunderts der fränkischen Könige die Grabkirche ungefähr die Gestalt erhalten hat, in welcher wir sie jetzt erblicken, das heisst, dass die von früheren Pilgern auf dem Platze beschriebenen drei Kirchen, die der Auferstehung mit dem heiligen Grabe, die Basilica Constantins und die des Calvarienberges, zu einem Gebäude vereinigt wurden. Da aber spätere Ausbesserungen die jener Zeit angehörigen Eigenthümlichkeiten ziemlich verwischt haben, so lässt sich das Ganze in architektonischer Beziehung nicht mehr als einen Kreuzfahrerbau bezeichnen.

8. Die Epoche der Ejubiten und Mameluken, welche von Egypten aus Palästina beherrschten. In dieser Zeit entstanden in den verschiedenen Stadtvierteln Bethäuser (Mesdschid), aber weder durch Grösse noch durch Bauart ausgezeichnet; ferner Convente für Fakirs und Derwische, Grabkapellen gelehrter Ulema und Stiftungen für Arme. Am Haupteingange des Haram Scherif führt Saladin ein grossartiges Gerichtshaus auf, die Mehkemeh, wo noch heute das aus dem Koran fliessende sogenannte göttliche Recht als Richtschnur für die Entscheidungen dient. Die Architektenschule von Kahira sandte ihre Meister nach Je-

rusalem, und so erhoben sich hauptsächlich auf und in der nächsten Nähe des Tempelplatzes die mannigfaltigen Specimina moreskischer Baukunst, deren Reste die ihnen in den mittelalterlichen arabischen Beschreibungen Jerusalems ertheilten Lobpreisungen vollkommen rechtfertigen. In diese Zeit fallen auch zwei ansehnliche Kirchenbauten, zu deren Aufführung die zumal kaukasischen Adelsgeschlechtern entsprossenen Mamelukenfürsten Egyptens gegen die Gesetze des Islam, nicht sowohl aus Duldung, als aus Stammfreundschaft, den glaubenseifrigen Königen Georgiens ihre Sanction gegeben haben. Die eine ist die Jakobikirche des armenischen Patriarchats, welche sich in dominirender Lage über der höchsten Kuppe des Zion auf der Stelle erhebt, wo der jüngere Jakobus nach der Tradition den Märtyrertod erlitten hat; die andere liegt in einem der westlichen Thäler ausserhalb Jerusalems, und ihr Hochaltar bezeichnet den Platz, wo die Cypresse gewachsen sein soll, aus welcher man das allerheiligste Kreuz zimmerte. Die Anlage dieser beiden Kirchen entspricht der Sophienkirche in Constantinopel.

9. Die Periode der Osmanen oder Türken. Suleiman I., Sohn und Nachfolger Selims, war der erste und letzte türkische Sultan, welcher zur baulichen Verschönerung Jerusalems beigetragen. Ihm verdankt die Stadt ihre stattlichen Mauern, mehrere ihrer reich und geschmackvoll verzierten Thore, das schöne Portal des Haram Scherif (Bab el Mehkemeh) und verschiedene Fontainen in und ausserhalb der Stadt. Eine seiner Frauen, die geistreiche Sultanin Churrem, welche unter dem ihr von europäischen Berichterstattern beigelegten Namen Roxelana so berühmt geworden ist, erbaute gleichzeitig das grossartige Armenhaus el Tekijeh, welches die Mönchssage später zum Hospital der heiligen Helena stempelte. Dasselbe zeichnet sich durch zwei, in geschliffenem, verschiedenfarbigem Kalkstein mit eingelegten Arabesken ausgeführte Portale aus, welche in Form und Farbendisposition den egyptisch-moreskischen Geschmack verrathen. In den drei Jahrhunderten, welche dem Werke der Roxelana folgten, hat Jerusalem nur elendes Gemäuer von Nützlichkeitsbauten sich erheben sehen, bis vor wenigen Jahren die ewig frische Blume germanischen Kunstsinnes, der gothische Styl, durch die vereinten Kräfte der beiden protestantischen Grossmächte, in der Christuskirche auf dem Zion eingepflanzt

worden ist, an welchen Kirchenbau sich seitdem andere ansehnliche fränkische Bauten, wie die des österreichischen Pilgerhauses, angeschlossen haben*). (Ausland.)

Recensionen und Anzeigen.

Neunter Bericht über die Religionsschule der jüdischen Gemeinde zu Berlin, womit zur öffentl. Prüfung einladet der Dirigent Dr. Rosin.

Es liegt hier mehr als ein gewöhnlicher Schulbericht vor: Dr. Rosin schickt dem Bericht eine kurze Biographie der beiden unvergesslichen Männer Dr. M. Sachs und Dr. M. Veit voran, die bei der ersten Gründung und dem Wachsthume dieser Schule besonders thätig waren. Wie schmerzlich die jüd. Gesammtheit von dem Verluste des Dr. Sachs betroffen wurde, beweisen die in verschiedenen Zeitschriften erschienenen Nekrologe, und es wurde dem allgemeinen Schmerze Ausdruck verliehen in zwei trefflichen, in Berlin und Prag von Dr. M. Joël und Dr. J. Kämpf gehaltenen und der Oeffentlichkeit übergebenen Reden. Was jedoch hier nur allgemein berührt werden konnte, versucht Herr R. zu specialisiren, er führt das Leben und Wirken des Verewigten vor und lässt uns den Mann nach seinem ganzen Wesen erkennen und bewundern. Herr R. stand, wie er S. 4 sagt, in engerer und einen grösseren Zeitraum umfassender persönlicher Beziehung zu dem Verstorbenen, war also ganz geeignet, dessen Lebensbild zu entwerfen, und er ist seiner Aufgabe mit nicht minderer Wahrheit als Liebe nachgekommen. Was er von dem sel. Sachs berichtet, wird von jedem unparteiischen Beurtheiler unterschrieben werden; er verschweigt auch die Schattenseiten nicht, und welcher Sterbliche ist von ihnen frei? Aber er zeigt, wie diese Schatten

---

*) In neuester Zeit wird die Synagoge der jüd. aschkenasischen Gemeinde, zu deren Herstellung Herr Consul Rose durch seine Empfehlung Vieles beigetragen, zu den Prachtgebäuden Jerusalems gezählt. F.

gerade aus dem Lichte des Mannes und aus seinem über das Gewöhnliche erhabenen Geiste hervorgehen mussten. Sehr hervorzuheben ist, was der Verf. über den Reichthum und die Lebendigkeit der mündlichen Mittheilung des Verewigten berichtet: „Seine wie sehr auch bedeutenden und selbst an Umfang keineswegs geringen literarischen Schöpfungen konnten nicht entfernt an seine gewaltige Productionskraft heranreichen. Dem raschen Geistesfluge, der leichten sich drängenden Gedankenerzeugung war die Feder ein zu schwerfälliges, hemmendes Werkzeug, während das Wort der Rede dem Manne wunderbar zu Gebote stand und dem nächsten Bedürfnisse der Aeusserung und Mittheilung hinreichende Befriedigung gewährte.“ — Auf seine literarische Wirksamkeit übergehend, führt der Verf. mit Sorgfalt die verschiedenen Schriften und Aufsätze des sel. Sachs an, und es erregt unsere Bewunderung, dass er seine meisterhafte Uebersetzung der Festgebete der Israeliten in dem kurzen Zeitraume von zwei Jahren, trotz der zahllosen durch seine Stellung und Gesundheitszustände eingetretenen Unterbrechungen, vollendete. — Die warm und gut geschriebene Biographie bringt in jedem Unbefangenen die Ueberzeugung hervor, dass der Verf. mit Recht das Wesen und Wirken des Verewigten in den Satz zusammendrängt: „Sachs war ein Mann, in welchem der Geist Gottes waltete“ (S. 5.).

Das andere Lebensbild: „Dr. M. Veit,“ ist kürzer gehalten, da der Verf. zu Veit weniger in persönlicher Verbindung stand; doch wird auch hier ein schönes Ganze geboten, das den Werth wie das Wirken des Verewigten vollständig erkennen lässt.

Wir sprechen dem Herrn Dr. Rosin, und mit uns gewiss noch Viele, den wärmsten Dank für diese Veröffentlichung aus.

F.

Chaldäisches Lesebuch, aus den Targumim des alten Testaments ausgewählt und mit erläuternden Anmerkungen und einem vollständigen Wortregister versehen, von Dr. Georg Benedict Wiener. Zweite, von Dr. Jul. Fürst neu bearbeitete Aufl. Leipzig 1864. Wölker.

Bei den erfreulichen Fortschritten, welche die moderne Bibelforschung nach allen Seiten hin macht, und bei der grossen

Regsamkeit, mit der sie alle Gebiete durchdringt, muss die verhältnissmässig geringe Beachtung des Targum, eines der wichtigsten Zweige der Bibelforschung, mit Recht auffallen. Die Targumim sind für die Exegese wie für die Sprachforschung von grosser Bedeutung; denn abgesehen davon, dass sich in ihnen oft Ueberreste der älteren traditionellen Exegese finden, geben die Targumim, wie Dr. Fürst bemerkt, nicht selten Zeugniss von der Oeconomie des Textes und von der Aussprache der Wörter in den früheren Zeiten.

Das exegetische Moment der Targumim in ihrem Zusammenhange mit der Septuaginta hat der Herr Herausgeber dieser Zeitschrift in seinem Werke „Ueber den Einfluss der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Schriftforschung" zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht, welche den Impuls hätte geben sollen zu weiteren ausgedehnteren Forschungen. Hin und wieder erschienen auch in den besseren jüdischen Zeitschriften schätzenswerthe Beiträge zur Erforschung des Exegetischen sowohl als des Sprachlichen der Targumim, aber zu einer umfassenden systematischen Darstellung, wie sie Luzzatto in seinem Werke אורח נר angebahnt, ist es noch nicht gekommen, und der gelehrte Verfasser des „aramäischen Lehrgebäudes" macht in seiner Vorrede zu obigem Lesebuch der modernen Exegese den gerechten Vorwurf, dass sie die Targumim nicht genügend berücksichtige.

Der verstorbene Wiener hat sich um die wissenschaftliche Erforschung des philologischen Moments der Targumim durch seine „Grammatik des biblischen und targumischen Chaldaismus" sehr verdient gemacht. Die vorliegende zweite Auflage seines chaldäischen Lesebuches, in engem Anschlusse an dessen Grammatik nach dem Tode des Verfassers von Fürst neu bearbeitet und vielfach verbessert, ist besonders geeignet, den Anfänger in das Studium der Targumim einzuführen und dessen Aufmerksamkeit frühzeitig auf ein Gebiet zu lenken, das unsere moderne Exegese noch allseitig zu durchforschen und zu durchdringen hat.

Zu der passenden Auswahl aus den verschiedenen Targumim hat der verdienstvolle Herausgeber noch ein Capitel „chaldäischer Volkssprüche aus den Talmuden" hinzugefügt, um auch eine Probe des vulgären Chaldäismus zu geben.

Dieses trefflich angelegte und auch äusserlich schön ausgestattete chaldäische Lesebuch verdient die weiteste Verbreitung.

—o—

Rabbinische Chrestomathie für Universitäten, Seminarien und jüd. Volksschulen, von Dr. Heilbut, Landrabbiner. Hannover 1856. Hahn'sche Buchhandlung.

Die Kenntniss der rabbinischen Literatur nimmt mit der Reform des jüd. Schulwesens mehr und mehr ab. Während in früherer Zeit die rabbinischen Schriften, namentlich der Talmud, den grössten Theil der Unterrichtszeit in den Schulen absorbirten, verfällt man in unserer Zeit in das andere Extrem, jeden Unterricht in der rabbinischen Literatur grundsätzlich aus den Schulen zu verbannen. „Nur der angehende Theologe hat sich mit dem Studium des Talmuds zu befassen," hört man allgemein sagen.

Wir sehnen uns nach jener alten Zeit keineswegs zurück und wünschen daher auch das frühere Schulwesen bei Leibe nicht wieder herbei, aber auch die moderne sogen. Religionsschule, und zwar die die rabbinische und sogar die biblische Literatur vom Religionsunterschiede ausschliesst, um dem Katechismus Platz zu machen, kann nicht zusagen. Der Katechismus ist oft nur ein Abfindungsmittel für indifferente, oder ein bequemes Auskunftsmittel für ignorante Lehrer. Die Jugend soll frühzeitig zu der Quelle der Religionslehre geführt werden; nur aus dieser lebendigen Quelle fliesst wahre religiöse Erkenntniss, Liebe zur Religion und reges Interesse für einen gedeihlichen Fortschritt auf religiösem Gebiete.

Darum soll auch das Studium der rabbinischen Schriften, wie der nun verstorbene Verfasser des vorliegenden Werkchens in der Vorrede sagt, der Jugend möglichst zugänglich gemacht werden. Zu diesem Zwecke hat der Verfasser aus den Schriften fast jeder Epoche der rabbin. Literatur, von der Mischna bis zum Schulchan Aruch, einige passende Stücke meist ethischen Inhalts ausgewählt, dieselben sprachlich und literarhistorisch erläutert, und überdies zur Erklärung der schwierigeren Ausdrücke am Ende ein Glossarium angebracht. Besonders zu loben ist die Oeconomie des Buches, denn die Lesestücke sind

„methodisch für den Jugendunterricht so geordnet, dass der Schüler vom Leichteren zum Schwereren allmälig fortschreite."

Das echt schulmässig eingerichtete Werkchen, das überall das Streben des Verfassers zeigt, die Jugend mit der rabbinischen Literatur vertraut zu machen, ist den jüdischen Religionslehrern besonders zu empfehlen. —o—

Monatschronik.

Bamberg. In Bamberg hat sich ein Comité gebildet, welches sich zur Aufgabe macht, „um der unter den Juden Palästina's grassirenden Armuth mit Erfolg die Spitze abzubrechen," jüd. palästinensische Jünglinge im Alter von 13–18 Jahren in Europa ausbilden zu lassen, mögen dieselben gewillt sein, sich dem Handwerk, der Agricultur, der Industrie oder der Wissenschaft zu weihen. In dem Programme des Comité's, an dessen Spitze, wie es scheint, der Herr Districtsrabbiner Dr. Kobak steht, wird angegeben: Jeder sich meldende jüd. palästi. Jüngling im Alter von 13—18 Jahren muss vorher Geburts-, Aufenthalts- und Leumundszeugniss einsenden, und wird das Comité, „nach eingeholter Erkundigung, dessen Reisekosten hierher und zurück bestreiten und während seiner Lehr- oder Studirzeit ihn gut pflegen und nach streng jüdischem Ritus erziehen und ausbilden lassen. Das qu. Comité wünscht, dass sich zu dem angegebenen Zwecke Zweigvereine und ein Generaldirectorium constituiren, welchem letzteren bereitwillig Gelder und die Leitung des ganzen Unternehmens unterstellt werden."

Bordeaux. Die Gemeinde Bordeaux' hat durch den Tod ihres Oberrabbiners Herrn David Marx, der 27 Jahre an ihrer Spitze stand, einen herben, unersetzlichen Verlust erlitten. Mitten in der Ausübung einer heiligen Pflicht, einen Bericht in einem Wohlthätigkeitsverein verlesend, sah man ihn plötzlich erblassen, zusammenbrechen, und seine Seele schwebte in das Jenseits. Er starb wie ein Held auf dem Felde der heiligen Pflicht; er war nur 56 Jahre alt. Ein grossartiger Leichenzug gab beredtes Zeugniss von der allseitigen Liebe und Verehrung, welche

der Hingeschiedene durch sein menschenfreundliches Wirken, durch sein tactvolles Benehmen, durch seine Versöhnlichkeit und Milde, durch seine Toleranz, bei Israeliten und Nichtisraeliten sich zu erwerben und zu bewahren verstand. Alle Israeliten Bordeaux' hatten am 5. Februar, am Begräbnisstage, ihre Magazine geschlossen; ein Kirchenfürst, der Cardinal Donnet, hatte seine Equipage geschickt. Der Präfect des bordelensischen Departements, der Divisionsgeneral, der Abgeordnete von Bordeaux, der Bürgermeister, der Stadtrath, die drei evangel. Pastoren, alle Vorsteher sämmtlicher mildthätiger Anstalten der Stadt, eine Anzahl von nicht weniger als 20,000 Menschen erwiesen dem Verstorbenen die letzte Ehre, mehr als 3000 zogen mit auf den Gottesacker. — In Paris fand ein Trauergottesdienst statt, bei welchem fast das ganze Centralconsistorium, die Herren Cerfbeer, der Präsident; Anspach, Alphonse v. Rothschid, Munk, Allegri, Futardo zugegen waren. — Ehre seinem Andenken! —

Stuttgart. Am 23. Februar nahm die Kammer der Abgeordneten die Beschlüsse der Kammer der Standesherren über den Gesetzentwurf, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden, in Berathung. Die erste Kammer hat die Aufnahme eines besonderen Artikels über den Judeneid beschlossen, dahin lautend: „Die Betheuerungsformel der Israeliten bei allen Eiden besteht in den unter Aufhebung der rechten Hand zu sprechenden Worten: Ich schwöre, so wahr mir Gott helfe!“ Die Kammer erklärt sich hiermit einverstanden. Dagegen hat die Kammer der Standesherren mit allen gegen eine Stimme die Streichung des Zusatzartikels beschlossen, den die zweite Kammer in Bezug auf die Ehen der Christen und Israeliten in das Gesetz aufgenommen hat, und wonach die Religionsverschiedenheit zwischen Christen und Juden ein Ehehinderniss nicht bilden soll. Nach einer längern Debatte beschloss die Kammer, dem Beschlusse des ersten Hauses beizutreten, und nahm das ganze Gesetz sodann in seiner nunmehrigen Form mit 53 gegen 22 Stimmen an.

Liepmann Cohen und seine Söhne, Kammeragenten zu Hannover.

Von Dr. M. Wiener zu Hannover.

Menasse ben Israel führt in seiner „Hoffnung Israels" als Beweis dafür, dass Gott, eingedenk der seinem Volke im 3. B. Mosis 26, 44 gegebenen Verheissung, bei allem Drucke, den die Israeliten in den verschiedenen Ländern ertragen müssten, doch immer einzelnen unter ihnen einen Einfluss und eine angesehene Stellung bei manchen Fürsten gewähre, mehrfache Belege an, denen Eljakim, Sohn des Vorbeters Jacob aus Komarna bei Lemberg, in seiner 1698 edirten hebräischen Uebersetzung jenes Werkes, noch einige andere hinzufügt, unter denen einer folgendermassen lautet: „Als Letztes[1]), was mir am liebsten ist, füge ich die sehr ehrenhafte Stellung hinzu, welche der reiche, fromme und angesehene Greis, R. Liepmann, bei den Herzögen und Fürsten Hannovers einnimmt." Schon aus dieser Stelle ist ersichtlich, dass Liepmann einen grossen Einfluss bei seinen Landesfürsten gehabt haben muss, und im Laufe der nachfolgenden Schilderung wird es sich zeigen, wie häufig er denselben zu Gunsten seiner Glaubensgenossen verwendete. Bevor ich indessen zur Mittheilung dessen, was er geleistet hat, übergehe, mögen hier einige Daten über seine Familien- und Lebensverhältnisse Platz finden. Von Liepmanns Eltern, die bereits in Hannover wohnten, ist nichts weiter als der Name bekannt. Sein Vater, welcher nach dem hiesigen Memorbuche am 1. Elul

[1]) ואחרון חביב הכבוד הגדול של הקצין החסיד זקן ונשוא פנים רבי ליפמן שיש לו אצל דוכסי ושרי הנובר.

5435 = 23. Aug. 1675 starb, hiess Isachar Behrmann, mehrfach der fromme — hechasid — genannt, und war der Sohn eines gewissen Isaac Cohen aus Bockum, welcher, nach dem Titel מוה"ר zu schliessen, der seinem Namen vorgesetzt ist, ein Talmudkundiger gewesen sein muss; seine Mutter war Lea, die Tochter Jacobs. Wann Liepmann geboren wurde, ist nirgends angegeben; da er aber schon 1698, wie oben bemerkt ist, ein Greis genannt wurde, so wird man wenig irren, wenn man sein Geburtsjahr um 1630 ansetzt. Zum Andenken an seinen Vater nahm er den Namen Behrens an und seine Firma hiess Anfangs Leffmann Behrens, später jedoch, nachdem er seine Söhne als Theilnehmer hatte eintreten lassen, Leffmann Behrens und Söhne. Liepmann war zweimal verheirathet: zuerst mit Jente, der Tochter eines sehr reichen und angesehenen hiesigen Gemeindevorstehers, Namens Joseph Hameln, welche, nachdem sie zuvor an den reichen Salomon Gans verheirathet und nach dessen Tode fünf Jahre lang Wittwe gewesen war, sich mit unserem Liepmann in zweiter Ehe verband[2]) und 1695 starb. Sie wird im Memorbuche als eine sehr fromme und wohlthätige Frau geschildert, die ihre Söhne zum Studium des Gesetzes anhielt, den Armen reichliche Unterstützung gewährte und sogar jährlich nach Jerusalem eine ansehnliche Summe zum Unterhalte der dortigen Armen sendete, die sie wie noch andere Nothleidende auch in ihrem letzten Willen reichlich bedachte. Zum zweiten Male verheirathete sich Liepmann mit Feile, der Tochter des Jehuda Selkele Dilmann, welche ihren Mann überlebte, von dem Schicksale, welches zwei ihrer Stiefsöhne erfuhren, mit hart betroffen wurde und im Jahre 1727 starb. In erster Ehe erzeugte Liepmann vier Söhne und eine Tochter: Naphtali Herz, welcher mehrere Jahre Gemeindevorsteher war, als sehr wohlthätig geschildert wird und 1709 starb; Moses Jacob, welchem nachgerühmt wird, dass er den Talmud sehr fleissig studirte, der hiesigen Synagoge mehrere Gesetzrollen und Silbergeräthschaften schenkte, gegen Gelehrte sehr freigebig war,

[2]) Zufolge den Memorbüchern von Düsseldorf und Osterode.

grosse Summen zur Verheirathung armer Waisen hergab und ein Legat aussetzte, aus dessen Zinsen mehrere auswärtige Lehrhäuser unterhalten wurden, und welcher 1697 starb, und Gumpert und Isaac, welche, nachdem sie 1721 in eine Anklage wegen eines beabsichtigten betrüglichen Bankerotts verwickelt worden waren, 1726 Hannover verlassen mussten. Liepmanns Tochter Gnendel wurde die Gattin des berühmten Prager Oberrabbiners David Oppenheimer, war ebenfalls sehr freigebig gegen Arme und Gelehrte, unterstützte unvermögende Waisen bei ihrer Verheirathung und starb hier in Hannover am 9. Siwan 5472 = 13. Juni 1712, wie aus dem hiesigen Memorbuche zu ersehen ist[3]).

Liepmann erwarb sich grosse Verdienste nicht allein um die hiesige Gemeinde, deren Vorsteher er geraume Zeit hindurch war, sondern als השתדלן, wie er häufig genannt wird, um seine Glaubensgenossen überhaupt, und kamen ihm bei seinen Bestrebungen die grossartigen Geschäftsverbindungen, in denen er stand, wie auch seine näheren Beziehungen sowohl zu dem Fürstenhause, dessen Schutz er genoss, als auch zu auswärtigen Potentaten, besonders gut zu statten. Der Gunst seines Landesfürsten, nämlich des Herzogs Johann Friedrich, hatte er es zu verdanken, dass ihm im Jahre 1669 gestattet wurde, hier ein Haus käuflich zu erwerben, und auf seine Verwendung erliess derselbe Herzog vier Jahre später einen strengen Befehl zur Verhinderung eines Frevels, welcher mehrfach an der hiesigen Judenschaft begangen worden war. Von Seiten einzelner Muthwilligen war nämlich auf dem jüdischen Begräbnissplatze mehrmals ein Frevel dadurch verübt worden, dass verschiedene Kärrner trotz des auf herzoglichen Befehl von dem Amtsvogte zu Langenhagen erlassenen Verbots durch Abfahren des Sandes die Verletzung jener Grabstätte so weit getrieben hatten, dass einzelne Leichen ganz unbedeckt dalagen und auf's Neue eingescharrt werden mussten. Liepmann wandte sich hierauf im Namen sämmtlicher schutzverwandten Juden auf

[3]) Zu berichtigen ist hiernach Hock zu Gal-Ed S. 43.

der Neustadt Hannover im Jahre 1673 mit einer Vorstellung an den genannten Herzog und wies darauf hin, wie die hiesigen Schutzjuden bereits vor mehr als hundert Jahren auf dem Sandberge vor dem Steinthore einen Begräbnissplatz für ihre Todten gehabt, weshalb des Herzogs Bruder, Georg Wilhelm, daselbst habe einen Baum aufrichten und an diesem ein Mandat habe anheften lassen, worin bei strenger Strafe verboten worden sei, die Juden zu turbiren. Auch hätte auf herzoglichen Befehl der Amtsvogt zu Langenhagen vor ungefähr Jahresfrist strengstens angeordnet, dahin zu sehen, dass Niemand den Ort violire, noch durch Abführung von Sand die Juden und deren Todte turbire. Diesen gnädigen Befehl habe auch der Amtsvogt zu Jedermanns Warnung in einen (an der Aussenseite der den jüdischen Gottesacker umgebenden Mauer noch jetzt befindlichen) Stein hauen und daselbst aufrichten lassen. Leider aber habe dies eben so wenig wie der frühere Baum gefruchtet und der Sand sei von dort in solcher Menge abgefahren worden, dass die Juden unlängst einen Sarg hätten auf's Neue einscharren müssen und der aufgerichtete Stein umzufallen drohe, obgleich Sand genug ausserhalb des Ortes und viel näher zu bekommen sei. Wenn die Juden nun auch von Sr. fürstlichen Durchlaucht wüssten, dass dieselbe ihnen ein Recht, welches auch Heiden und Türken in aller Welt geniessen, nämlich eine Schaufel voll Sand und Erde für ihre Todten, nach dem Befehle Gottes in Gnaden gern gönne und auch sie und ihre Todten bei ihrer Ruhe in der Erde mit nöthigem effect gnädigst schützen werde, so ersuchen sie dieselbe hiermit dennoch demüthigst, eine ernstliche Verordnung zu erlassen, damit sie und ihre Todten des fürstlichen Schutzes mit Nachdruck geniessen, die Frevler und Turbanten aber erfahren mögen, dass sie den in den Stein gegrabenen fürstlichen Befehl besser respectiren und den Todten das Recht, die Ruhe und die Sicherheit gönnen müssen, die Gott, seine Völker und Seine fürstliche Durchlaucht ihnen verordnet und gönnen. Letztere thue daran, was die Natur selbst erfordere, Gott befehle und an sich fürstlich und höchst rühmlich sei und

die Juden selbst seien solche hohe Gnade während ihres ganzen Lebens mit unterthänigstem Danke zu rühmen und dafür zu sterben bereit. Hierauf richtete Herzog Johann Friedrich unter dem 26. August des genannten Jahres ein Schreiben an den Bürgermeister und Rath zu Hannover, in welchem er dieselben von der Klage der Schutzjuden in Kenntniss setzt und darauf hinweisst, wie die Grabstätte der letzteren durch Abführung des Sandes ganz ohne Noth und nur aus Frevelmuth von den hiesigen Kärrnern zerrüttet und dadurch die Gebeine der Todten in der Erde beunruhigt und in ärgerlicher Weise umhergestreuet worden seien. Da er sich jedoch erinnere, dass gemeldete Juden in seinen Specialschutz genommen worden und er sie demnach frevelmüthiger Weise turbiren zu lassen nicht gestatten könne, und da ausserdem ihm auch berichtet worden, dass in dieser Angelegenheit schon früher, wie auch während seiner Regierung an den Amtsvogt von Langenhagen eine besondere Verordnung erlassen und von diesem auch publicirt worden sei und er wünsche, dass derselben gemäss gehandelt werde, zumal da ohne besondere Noth eine solche Zerrüttung der Gräber schon an sich unbillig und überdies auch sonst Sand genug zu bekommen sei, so befehle er hiermit dem Bürgermeister und Rathe, an die Bürger und Einwohner, insbesondere aber an die Kärrner eine nachdrückliche Verfügung dahin zu erlassen, dass das Sandgraben an jenem Orte eingestellt, die Todten unbeunruhigt gelassen, der Sand von anderen bequemeren Orten hergeholt und also dem auf seinen Befehl publicirten Verbote gehörige Folge geleistet werde, und dass die dawider handelnden Verbrecher, wenn sie dabei betroffen werden oder ihnen eine Uebertretung dieses Verbotes später nachgewiesen werden kann, Anderen zum Exempel ernstlich bestraft werden mögen[4]).

In gleicher Gunst stand Liepmann auch später bei dem vom Kaiser Leopold zum Kurfürsten ernannten Herzog Ernst August, und soll er sogar bei den Verhandlungen

[4]) Die betreffenden Original-Documente befinden sich im hiesigen städtischen Archive.

über die demselben zu ertheilende Kurwürde in Gemeinschaft mit dem einflussreichen Rabbiner Samson Wertheim in Wien thätig gewesen sein. Liepmanns Einflusse bei dem genannten Kurfürsten hatten es denn auch die Schutzjuden des ganzen hiesigen Fürstenthums zu verdanken, dass ihnen gestattet wurde, sich selbstständig einen Rabbiner zu erwählen. So lange nämlich die Juden im hiesigen Lande einen solchen entbehrten, waren sie, wenn sie untereinander vorgekommene Streitigkeiten schlichten lassen oder sich über religiöse Angelegenheiten Auskunft verschaffen wollten, genöthigt, sich an auswärtige Rabbiner zu wenden, was nicht allein mit vielen Kosten, sondern häufig auch mit vielen anderen Unzuträglichkeiten verbunden war, indem die eine oder die andere der streitenden Parteien sich dem Urtheile des auswärtigen Rabbiners nicht unterwerfen wollte. Auf eine Vorstellung, welche Liepmann in dieser Sache an den Herzog Ernst August richtete, ertheilte derselbe seinem „Hof- und Schutzjuden" unter dem 10. März 1687 ein Privilegium, welches später unter dem 9. October 1697 in seinem Namen von seinem Sohne Georg Ludwig als Kurprinzen erneuert wurde, nach welchem es den in seinem Lande vergleiteten Juden gestattet sein sollte, einen Rabbiner zu erwählen und aufzunehmen, wie auch ihn wiederum abzusetzen und zu entlassen, und wurde einem solchen Rabbiner die Befugniss ertheilt, einerseits die jüdischen Ceremonien in der Synagoge zu dirigiren, wobei er sich als Zwangsmittel des damals noch üblichen Schulbannes sollte bedienen dürfen, andererseits sowohl die unter den hiesigen Schutzjuden entstehenden, als auch die von fremden Juden gegen jene erhobenen Streitigkeiten in solchen Dingen zu schlichten, bei denen es den Juden sich nach den mosaischen Gesetzen zu richten gestattet ist. Bei dem Erkenntnisse des Rabbiners sollte es sein Bewenden haben und beide Theile demselben nachzukommen gehalten sein, bei einer namhaften Strafe für den Zuwiderhandelnden, welche der Rabbiner festzusetzen habe und die zur Hälfte dem Fiscus und zur Hälfte der in dem Lande vergleiteten Judenschaft zufallen sollte. Für den Fall, dass sich ein

straffälliger Jude widerspenstig zeigen würde, sollte auf vorher geschehene Anzeige wegen der Execution eine besondere Verfügung erlassen werden. Diese Verordnung sollte indess der fürstlichen Jurisdiction in Civil- und Criminalfällen, wie den dem Landesherrn zustehenden Regalien durchaus keinen Abbruch thun, und wurde dem Rabbiner ausdrücklich befohlen, bei Vermeidung der Aufhebung dieser Concession, wie bei noch anderer Strafe nicht weiter zu gehen, als ihm hiermit gestattet worden, und auf die pünktliche Ablieferung der Strafgelder wohl zu achten. Auf Empfehlung Liepmanns wurde alsdann R. Joseph ben Meschullam Cohen als erster, und nachdem dieser 1704 gestorben war, der durch seine Approbationen zu dem ersten Theile der Rabbinatsgutachten Panim Meïroth, zu dem zweiten Theile des Buches Simchath hannefesch und zu dem mit dem Commentare Ohel Jisrael 1733 erschienenen Sefer schechithoth ubedikoth des Jacob Weil bekannte Joseph Meyer ben Abraham Moscheh aus Friedberg[5]) als zweiter Landrabbiner in Hannover angestellt, welcher letztere, dessen Sprengel sich sogar auch über Braunschweig erstreckte, sein Amt drei Decennien hindurch bekleidete und erst 1735 in einem Alter von 99 Jahren starb.

Später im Jahre 1712 wurde unserem Liepmann noch von der königl. Grossbritannischen Majestät ein Schutzbrief dahin ertheilt, dass er gleich anderen Churfürstlichen Unterthanen und Angehörigen bei gleichem Rechte geschützt, und dass ihm die Justiz jedesmal ungehindert administrirt werden solle.

Dass Liepmann aber auch zu auswärtigen Fürsten in Beziehung und Geschäftsverbindung stand, geht aus einem am 29. November 1683 von dem Herzoge Rudolph August ihm ertheilten und von mir in dem herzoglichen Gesammtarchive zu Wolfenbüttel vorgefundenen Privilegium hervor, in welchem ihn der genannte Herzog zu seinem Oberfactor der Bleie und Glätten bei seiner Harz-Communion in Gnaden bestellt und ihm nebst den Seinigen überall

[5]) Siehe über ihn Schudt IV, Continuatio II, S. 41.

in seinem Fürstenthume sicheres Geleit ertheilt, indem er allen seinen Offizieren, Beamten, Magistraten und anderen Befehlshabern, ingleichen allen seinen Unterthanen, insbesondere aber den an den Pässen und Grenzen verordneten Schreibern und Wächtern anbefiehlt, nicht allein den Leffmann Behrens für seine Person, sondern auch seinen Sohn und andere Juden, welche jener in Angelegenheit des Blei- und Glätthandels in sein Land schicken und ihnen zu diesem Behufe einen beglaubigten Schein mitgeben würde, wofern sie sonst mit gehörigen Gesundheitspässen und obrigkeitlichen Attesten versehen wären, aller Orten seines Fürstenthums frei, sicher und ungehindert pass- und repassiren zu lassen.

Auch mit dem zu Celle residirenden Herzog von Braunschweig-Lüneburg und der städtischen Behörde der damals noch freien Reichsstadt Goslar stand er in geschäftlichem Verkehre, wie aus einem von ihm unter der Firma Leffmann Behrens und Söhne am 7. Sept. 1694 an den Bürgermeister und Rath zu Goslar gerichteten und im dortigen städtischen Archive aufbewahrten Schreiben hervorgeht, in welchem er berichtet, dass er das Schreiben des Rathes vom 28. August erhalten und die verlangte, mit der eigenhändigen Unterschrift und dem Siegel Sr. fürstl. Durchlaucht zu Celle versehene Quittung an seinen Freund Abraham Israel zu Goslar abgesandt, dem er zugleich Vollmacht gegeben hätte, sich mit dem Rathe über die betreffende Angelegenheit am besten zu verständigen. Bei ferneren „occasions“ wolle er dem Rathe gern angenehme Gefälligkeiten und Dienste erweisen, und bitte er, ihn auch in Zukunft mit „Comanden“ zu beehren, da sein genannter Freund ihm die gute Behandlung, welche derselbe, wie die ganze dortige jüdische Gemeinde von Seiten des Rathes erfahre, nicht genug zu rühmen wisse, und indem er sich noch die ergebene Bitte erlaube, der gedachten Gemeinde auch ferner eine solche Behandlung angedeihen zu lassen, erkläre er sich parat, dem Rathe zu jeder Zeit, wo es ihm in der Welt nur möglich sein würde, zu dienen.

Ein anderer auswärtiger Fürst, mit welchem Liepmann

in Geschäftsverbindung stand, war der Herzog Adolph Friedrich von Mecklenburg, wie aus einer Obligation zu ersehen ist, welche letzterer jenem am 18. Dec. 1709 über eine Summe von 20,600 Rtlrn. ausstellte. Auch die von Sax in seiner Geschichte des Hochstiftes und der Stadt Eichstädt gemachte Mittheilung, dass der Bischof Johann Anton von Eichstädt im Jahre 1707 von einem hannöverschen Juden für 270,000 Fl. Juwelen gekauft habe, kann sich nur auf unseren Liepmann beziehen, da damals schwerlich ein anderer Jude in Hannover existirte, der Pretiosen von einem so hohen Werthe hätte anschaffen können, und erhellet aus diesem Berichte einerseits der bedeutende Umfang seines Geschäftsbetriebes und andererseits der grosse Reichthum, über den er verfügen konnte.

Gleich anderen reichen Juden seiner Zeit betrachtete es Liepmann als eine heilige Pflicht, dem Studium des Talmuds nicht allein selbst obzuliegen, sondern dasselbe auch bei Anderen nach Kräften zu fördern und hebräische Schriften belehrenden oder erbaulichen Inhalts grösseren Kreisen zugänglich zu machen. Er entsprach dieser Pflicht, indem er einerseits in einem ihm angehörigen Hause ein eigenes Beth hammidrasch für mehrere Talmudgelehrte einrichtete, denselben freie Wohnung anwies und ihnen noch ausserdem ihren sonstigen Unterhalt gewährte, und andererseits die Druckkosten zu mehreren rabbinischen Werken hergab, wie Solches theils auf dem Titelblatte, theils in dem Vorworte zu den durch seine Munificenz publicirten Schriften zu lesen ist. Dies ist z. B. bei dem unter dem Titel Beër Abraham von seinem Verwandten Abraham Lisker 1683 edirten Mischna-Commentare, bei den unter dem Titel Beth Jehuda zu Dessau 1698 erschienenen Novellen zu mehreren Talmud-Traktaten von dem Kalischer Rabbiner Jehuda ben Nissan, bei dem ein Jahr später an demselben Orte von Moscheh ben Menachem aus Prag veröffentlichten Werke Wajakhel Moscheh und dem 1705 in Amsterdam unter dem Titel Diwre Siccaron erschienenen Werke des Joseph Stadthagen der Fall. Ein besonderes Verdienst um die jüdische Wissenschaft aber erwarb sich Liepmann dadurch, dass er die grossartige

Bibliothek seines Schwiegersohnes, des bekannten Oberrabbiners David Oppenheimer zu Prag, welcher fortwährend beflissen war, seine Büchersammlung zu vermehren, aus Censurrücksichten und anderen Gründen aber Bedenken trug, seine literarischen Schätze in der böhmischen Metropole aufzubewahren, hier in Hannover aufstellen liess und es dadurch dem bekannten Hamburger Pastor Wolf möglich machte, das Material für sein, trotz der vielfachen Berichtigungen, die es insbesondere durch Zunz und Steinschneider erfahren, immer noch sehr schätzbares Werk Bibliotheca Hebraea zu sammeln. Nach dem Tode David Oppenheimers im Jahre 1736 ging seine Bibliothek in die Hände seines in Hannover lebenden Sohnes, des kaiserlichen Agenten und früheren Rabbiners von Hellischau, Joseph, über, bei dessen am 21. Juli 1739 erfolgten Tode sie auf einen Werth von 150,000 Rtlrn. geschätzt wurde; später kam sie in den Besitz eines gewissen Isaac ben Seligmann in Hamburg, der mit der Familie Oppenheimer verwandt war, und noch später wurde sie bekanntlich von den Engländern angekauft und macht nunmehr eine Zierde der Bibliothek zu Oxford aus. Von diesem Schatze, den Hannover so viele Jahre in seinen Mauern barg, hatten die vornehmsten Geistlichen und Weltlichen der Stadt keine Ahnung; sie kannten nur das Cohen-Oppenheimer'sche Comptoir, nicht aber die unschätzbare Bibliothek.

Liepmann besass einen wahrhaft biederen Charakter, und namentlich war sein Wohlthätigkeitssinn weit und breit bekannt. Seinen Reichthum verwendete er dazu, Arme zu unterstützen, Nackte zu kleiden und Hungrige zu speisen; niemals verliess ein Nothleidender sein Haus, ohne bei ihm Unterstützung gefunden zu haben, und in dem Vorworte zu dem bereits erwähnten Werke Beth Jehuda wird er als der freigebige Vorsteher und der Greis voller Erbarmen gefeiert. Auch kannte er bei seinem Wohlthun niemals einen Unterschied des Glaubens, er half, wo er helfen konnte, und belohnte, wie folgende Thatsache zeigt, Ehrlichkeit und Treue in wahrhaft fürstlicher Weise. Im Jahre 1695 hatte er einst des Abends

vor seinem Hause, als er daselbst in Gemeinschaft mit seinem Kassirer einige Geldbeutel sortirte, einen solchen, in welchem tausend Thaler waren, draussen an der Thür stehen lassen. Ein junger Musketier, Namens Heinrich, welcher kurz darauf jene Strasse herunterging, fand den Beutel und war ehrlich genug, ihn seinem Eigenthümer wieder zuzustellen. Er pochte an die Thür und händigte den Beutel dem Kassirer ein, der ihn auf den folgenden Morgen in das Comptoir vor seinen Herrn beschied. Als der Soldat am anderen Tage zu Liepmann kam, machte ihm dieser ein ansehnliches Geschenk, kaufte ihn von dem Regimente los, nahm ihn als seinen Kutscher an und gewährte ihm für seine ganze Lebenszeit einen ausreichenden Unterhalt. Von jener Zeit an wurde der ehemalige Soldat insgemein der Juden-Heinrich genannt[6]).

Auch von einem seltenen Gemeinsinne hat Liepmann vielfache Proben, gegeben und noch jetzt liefert mehr als ein Denkmal den Beweis von dem, was er zu Gunsten der hiesigen israelitischen Gemeinde gewirkt und wodurch er seinem Namen in deren Mitte für ewige Zeiten eine dankbare Erinnerung gesichert hat. Nachdem die seit der Vertreibung der Juden durch Herzog Heinrich Julius hier im Jahre 1609 erbauete erste Synagoge vier Jahre darauf auf fürstlichen Befehl von dem Grossvogte zu Calenberg wiederum niedergerissen worden war, besassen die hiesigen Juden längere Zeit hindurch keinen Ort, in welchem sie gemeinsam Gottesdienst halten konnten, und erst im Jahre 1688 wurde es ihnen möglich, im Hause des damaligen Vorstehers Levin Goldschmidt wiederum eine kleine Synagoge zu errichten. Sei es nun, dass diese Synagoge für sämmtliche hiesige Juden später nicht mehr Raum genug hatte, oder dass andere Gründe die Veranlassung dazu gaben, Liepmann beschloss im Vereine mit seinem Sohne Naphtali Herz im Jahre 1703, an der Stelle, wo die 1613 niedergerissene gestanden hatte, eine neue Synagoge zu erbauen, gab die nicht unbeträchtlichen Baukosten dazu her und überwies sie, als sie im Jahre dar-

[6]) Nach den handschriftlichen historischen Collectaneen des ehemaligen Kammerschreibers Redecker im hiesigen städtischen Archive.

auf fertig geworden war, der Gemeinde zum gottesdienstlichen Gebrauche. Diese hochherzige That Liepmanns und seines Sohnes verkünden zwei noch jetzt vorhandene hebräische Inschriften: die eine über dem Eingange zu dem Vordergebäude der Synagoge aus dem Jahre 1703 und die andere in dem in die Westwand der Synagoge eingemauerten Steine aus dem Jahre 1704, welche die dankbare Gemeinde dem Andenken der beiden genannten Wohlthäter widmete. Das Besitzrecht der Synagoge behielt er sich jedoch vor, woher es denn auch kam, dass er und später seine Söhne die auf dem Gebäude ruhenden Abgaben zahlen mussten. Auch der grosse messingene Leuchter, welcher in der Synagoge zur rechten Seite des Betpultes steht, erweist sich nach der auf demselben befindlichen Inschrift als ein Geschenk, welches Liepmann und sein Sohn im J. 1705 der Gemeinde machten. Liepmann starb, nachdem er zwei Söhne und eine Tochter verloren hatte, am 14. Schewat 5474 = 1. Januar 1714 und muss also älter als 80 Jahre geworden sein. Von ihm, von welchem in dem königlichen Schlosse zu Herrenhausen lange Zeit hindurch ein Bild aufbewahrt worden sein soll, welches aber trotz der sorgfältigsten Nachforschung, die Se. Excellenz Herr Ober-Hofmarschall und Staatsminister Dr. v. Malortie auf mein Ersuchen darüber hat anstellen lassen, daselbst nicht mehr hat aufgefunden werden können, stammen die Mitglieder der noch jetzt hier lebenden und in wohlverdienter allgemeiner Hochachtung stehenden Familie Cohen ab.

Die beiden Söhne Liepmanns, welche diesen überlebten, hiessen Mordechai Gumpel, auch Gumpert genannt, und Isaac. Sie führten beide den Titel Oberhoffactoren und Kammeragenten, verwendeten gleich ihrem Vater ihre reichen Mittel häufig zur Unterstützung jüdischer Gelehrten, und ermöglichten durch ansehnliche Subventionen den Druck mehrerer hebräischer Werke, wie dies von beiden auf dem Titelblatte des ersten Theils der im Jahre 1715 in Amsterdam erschienenen Rabbinatsgutachten Panim meïroth bezeugt wird. Dass auch sie anfangs bei der Regierung in hohem Ansehen standen, geht aus dem Um-

stande hervor, dass sie sowohl unter der churfürstlichen Regierung, als auch unter der Georgs I., Königs von England, zu mannigfachen Unterhandlungen mit anderen Fürsten verwendet wurden. Gumpert wurde auch einmal von Seiten der Juden zu Hildesheim, unter denen, wie es scheint, ein Streit ausgebrochen war, dorthin berufen, um über die dortige Judenschaft öffentlich Gericht zu halten. Allein als sie auf der Höhe des Glückes standen, wurden sie im Jahre 1721, nachdem Isaac schon ein Jahr früher von dem Fürsten zu Dessau gewaltsamer Weise gefangen genommen worden war und, um frei zu werden, dem Fürsten eine Summe von 2000 Rtlrn. hatte zahlen müssen, von einem harten Geschicke betroffen; wegen Verdachts, einen betrüglichen Bankerott begehen zu wollen, wurden sie, als sie verreist waren, steckbrieflich verfolgt, unterwegs eingefangen, hierauf nach Hannover zurücktransportirt und nach einer fünfjährigen Haft, während welcher sie eine äusserst grausame Tortur erlitten hatten, endlich am 20. Februar 1726, nachdem sie ihr ganzes Vermögen verloren und zuvor noch einen Eid hatten leisten müssen, falls sie jemals wieder zu Vermögen gelangen würden, damit ihre Gläubiger befriedigen zu wollen, zwar entlassen, mussten sich jedoch aus der Stadt entfernen, worauf sie sich sofort nach Halle, wo sie Verwandte hatten, und später von dort nach Hamburg und Altona, in welcher zuletzt genannten Stadt Isaac noch 1731 war, begaben. Die Details der Schicksale, welche sie während ihrer langen Haft zu ertragen hatten, hat Jost nach der Megilla, welche Isaac zum Andenken für seine Kinder niedergeschrieben hatte, in dem zweiten Bande des Jahrbuchs für die Geschichte der Juden ausführlich erzählt, und da dieselben hoffentlich überall noch frisch im Gedächtnisse sind, so brauche ich hier wohl nur darauf zu verweisen und bemerke nur noch, dass die Angaben Isaacs mit denen in den über diese Angelegenheit auf dem hiesigen königlichen Obergerichte sich vorfindenden und von mir eingesehenen Acten[7]) vollkommen übereinstimmen.

[7]) Nur in den Eigennamen finden sich, da die Megilla mit hebr.

Aus diesen geht auch hervor, dass Liepmanns Wittwe, welche sich später in Copenhagen aufhielt, wie die Frauen seiner Söhne, in Folge eines Erkenntnisses der hiesigen Justizkanzlei, aus der Concursmasse Alimentationsgelder erhielten, und zwar eine jede 2⅙ Rtlr. wöchentlich und 60 Rtlr. jährlich zur Miethe. Als aber Isaacs Frau sich später zu ihrem Manne nach Altona begab, wollte ihr der Curator der Masse die erwähnte Subvention entziehen, worauf sie sich im Jahre 1731 mit einer Eingabe an die Justizkanzlei wendete und daran erinnerte, dass beschlossen worden sei, ihr jene Gelder bis zur gänzlichen Abwickelung der Sache zu entrichten; von ihrem Manne könnte sie ohnehin nichts haben, da er selbst arm wäre und ja bei seiner Ausweisung aus Hannover geschworen hätte, falls er jemals zu Vermögen käme, es den Creditoren abzutreten. Das Gericht entschied hierauf zu ihren Gunsten. Auch noch andere Ausgaben mussten aus der Concursmasse bestritten werden. Da sich nämlich Liepmann das Besitzrecht an der Synagoge, welche er 1704 hatte erbauen lassen, vorbehalten hatte, so war dieses Recht nach seinem Tode auf seine Söhne übergegangen, und daher wurde auch die Synagoge als zur Concursmasse gehörig betrachtet, aus welcher deshalb die auf dem Gebäude ruhenden Abgaben, wie z. B. die jährlich 6 Rtlr. betragenden Stollgebühren entrichtet werden mussten. Im Jahre 1743 wurde alsdann die Synagoge meistbietend verkauft und von dem Kammeragenten Michel David, in Gemeinschaft mit dem freigebigen Salomo Getschlick, die sie käuflich erworben hatten, der Gemeinde geschenkt. Zu den Gläubigern, welche Ansprüche an die Masse erhoben, gehörte auch die Judenschaft in Hebron, wegen

---

Lettern geschrieben ist, einige Ungenauigkeiten, die ich hier berichtigen will. Der Geheimsecretair hiess Bacmeister (nicht Bademeister); statt Klie ist Klaie, wie noch jetzt Gleidingen von den Landleuten genannt wird, statt Nedling Netlingen, statt Hemi Hemme, statt Brobeck v. Brabeck, statt Lidmann Lüdemann, statt Ewers Everts, statt Scharbrügge Torbrügge, statt Kehr Koehr, statt Kahl Kohl und statt Frede Wreden zu lesen, und der von Jost nicht ermittelte Name des Anwalts (S. 69) ist Hantelmann.

der für die Armen in Palestina gesammelten und bei den Gebrüdern Behrens aufbewahrten Gelder. Sie wurde im Jahre 1724 klagbar; ob ihr aber die Klage etwas genützt hat, steht dahin.

Mit der Abreise der Gebrüder Behrens aus Hannover waren jedoch die gerichtlichen Verhandlungen, welche in Folge ihres Concurses eingeleitet worden waren, keineswegs zu Ende; sie waren vielmehr noch nach hundert Jahren nicht einmal gänzlich abgewickelt, und zog sich, zumal bei dem früheren langsamen Gerichtsverfahren, die Schlichtung dieser Angelegenheit insbesondere deshalb so sehr in die Länge, weil einerseits die zur Concursmasse gehörenden Ausstände zum Theil erst nach mehreren Decennien, als die Schuldner schon längst gestorben waren, eingingen und andererseits die zahlreichen Gläubiger, welche aus der vorhandenen Masse nicht befriedigt werden konnten, nur nach der Priorität ihrer Ansprüche Berücksichtigung fanden, so dass von vielen derselben erst die Kinder oder gar die Enkel erhielten, was ihre Eltern oder Grosseltern zu fordern hatten. Die erwähnten gerichtlichen Verhandlungen gewähren aber auch vielfaches historisches Interesse, weshalb hier Einzelnes daraus mitgetheilt werden mag. In diesen Process wurden nämlich auch mehrere auswärtige Juden verwickelt, gegen welche, weil sie mit den Gebrüdern Behrens in Geschäftsverbindungen gestanden hatten, der Concurscurator Ansprüche erhob. Zu diesen gehörte insbesondere Isaacs Vetter und Schwiegervater zu Halberstadt, der königlich sächsische Resident Berend Lehmann, bekannter unter dem Namen Bärmann Halberstadt, und dessen drei Söhne, von denen der älteste Lehmann Berend, der von dem Könige August dem Starken als Hoffactor nach Dresden berufen ward und dort der Stammvater der Familie Lehmann wurde, der zweite Gumpertz und der dritte Kosmann hiess. Die Gebrüder Behrens hatten nämlich dem Residenten Lehmann mehrmals und zuletzt noch im Jahre 1721 verschiedene sehr werthvolle Gegenstände und Obligationen cedirt, worauf der Curator der Concursmasse behauptete, dass dies in fraudulenter Weise geschehen

und darum die Cession zu annulliren sei, so dass der Resident verpflichtet wäre, die empfangenen werthvollen Effecten wie die Obligationen oder deren Werth der Masse zu ersetzen. Vorzugsweise handelte es sich hierbei um eine Schuld von 100,000 Rtlr., mit welcher die gesammte mecklenburgische Ritter- und Landschaft den Gebrüdern Behrens verhaftet war, welche, nachdem sie von der Ritterschaft Obligationen im Werthe der gesammten Schuld erhalten hatten, einen Theil davon im Betrage von 68,500 Rtlr. dem Residenten cedirten. Dieser aber bestritt die Behauptung des Curators, dass die Cession eine fraudulente gewesen, da sie schon zwei Jahre vor dem Concurse stattgefunden hätte, und machte wegen Forderungen, die er an die Gebrüder Behrens hatte, sogar noch Ansprüche an die Masse geltend. Die Justizkanzlei in Hannover trat zwar, gestützt auf ein Gutachten der juristischen Facultät zu Tübingen, der Ansicht des Curators bei, allein der Resident konnte um so weniger zur Entrichtung der verlangten Summe gezwungen werden, als die preussische Regierung es versagte, hierbei hülfreiche Hand zu leisten und vielmehr denselben als ihren Unterthan bei Eintreibung seiner Forderung vielfach unterstützte. Da nämlich für das von den Gebrüdern Behrens entnommene Darlehn nicht allein die mecklenburgische Ritterschaft in ihrer Gesammtheit, sondern auch jeder einzelne mecklenburgische Edelmann und Cavalier mit seinen Gütern in solidum haftete, die Herren von Hahn aber als mecklenburgische Landstände sehr ansehnliche Güter im Magdeburgischen, nämlich zu Seeburg, besassen, so wurde der Resident gegen sie klagbar, producirte die ihm cedirten Obligationen bei der Regierung zu Magdeburg, strengte einen executorischen Process an und brachte es, ungeachtet der von Seiten der mecklenburgischen Ritterschaft bei dem Reichshofrathe eingereichten Appellation und der von diesem erkannten Inhibition, dahin, dass die Herren v. Hahn mit Execution belegt und zur Bezahlung der 68,500 Rtlr. verurtheilt wurden. Allein die mecklenburgische Ritterschaft, welche sich nach dieser für sie so ungünstigen Entscheidung nunmehr in dieser Angelegenheit

ex nexu glaubte, wurde hierauf auf's Neue und zwar von dem Curator der Schuldmasse in Anspruch genommen, welcher erklärte, dass die Masse wegen der von der Ritterschaft geleisteten Zahlung ihre Ansprüche an diese darum nicht fallen lassen könnte. Dem Residenten habe weder ein Recht zugestanden, die Obligationen zurückzubehalten, noch eine Action mit Bestande Rechtens anzustellen, noch sei die magdeburgische Regierung befugt gewesen, den ergangenen Indicatis zuwider gegen die Herren von Hahn eine Execution zu verfügen. Dies wäre demnach ein actus nullus, der nur durch Gewalt verübt worden sei und in Folge dessen der Concursmasse ihre Gerechtsame durchaus nicht geschmälert werden könnten, wie ja Einer, dem angeliehene Gelder heimlich oder öffentlich per vim majorem entwendet werden, immer noch seinem Gläubiger verhaftet bleibe, und wenngleich die Ritterschaft wegen des erlittenen Verlustes zu beklagen wäre, so könnte doch die Masse darunter nicht leiden. Da die Justizcanzlei auch hierin dem Curator beitrat, so wurde die Ritterschaft, nachdem viele Schriften in dieser Angelegenheit gewechselt waren und sich die königl. Regierung in's Mittel gelegt hatte, angehalten, ihrer Verpflichtung nachzukommen und Capital nebst Zinsen bis zu der Zeit, in welcher die Cession an den Residenten geschehen war (nur die Zinsen für später wurden erlassen), zu entrichten, so dass der Masse durch den Ausgang dieses Processes die bedeutende Summe von 136,112 Rtlrn. zu Gute kam. An den Residenten suchte aber der Curator wegen der übrigen ihm cedirten Werthsachen noch in anderer Weise seine Ansprüche geltend zu machen. Da jener nämlich, weil er von den Gebrüdern Behrens Obligationen und Pretiosen erhalten und ausserdem als Gläubiger derselben an die Masse Ansprüche erhoben hatte, zur Herausgabe der Obligationen und Pretiosen verurtheilt worden war, hierzu jedoch ohne Unterstützung der preussischen Regierung nicht gezwungen werden konnte, so beschloss der Curator, nachdem er in Erfahrung gebracht, dass der Resident Güter in Blankenburg im Braunschweigischen besitze, sich an diese zu halten, und begehrte von der her-

zoglichen Regierung zu Wolfenbüttel, dieselben mit Beschlag zu belegen. Bevor jedoch in dieser Sache ein gerichtliches Urtheil gefällt wurde, starb der Resident im Jahre 1730, und der Curator erhob nun seine Ansprüche gegen die Erben desselben, von denen indessen zwei, nämlich Gumpertz und Kosmann, damals noch minoren waren, wodurch die Sache viel weitläufiger wurde. Nachdem alsdann auch noch die Bemühungen des bekannten Mathematikers und Rechenmeisters Raphael Levy, welcher mit der Concursangelegenheit der Gebrüder Behrens genau vertraut war, da er von dem Gerichte als Translator zum Uebersetzen der in hebräischer Sprache abgefassten Documente gebraucht worden war, einen Vergleich zwischen dem Hoffactor Lehmann Berend in Dresden und dem Curator zu Stande zu bringen, vergeblich gewesen waren, trat letzterer, als Gumpertz und Kosmann einige Jahre darauf nach Hannover zogen, mit einer Klage gegen diese auf und verlangte, dass sie, wie ihr Bruder in Dresden, den Nachlass ihres Vaters herausgeben oder den Werth dafür an die Masse zahlen sollten. Diese stellten nun anfangs in Abrede, ihren Vater beerbt zu haben, nachdem dies jedoch durch eine Summe von 12,000 Rtlrn., welche ihr ältester Bruder in Detmold erhoben, festgestellt war, entschied die Juristenfacultät zu Wittenberg, dass Beklagte dem wider ihren Vater gesprochenen rechtskräftigen Urtheile nach Verhältniss des Antheils, der ihnen aus der Erbschaft zugefallen, ein Genüge zu thun schuldig seien, wozu ein Tag zur Feststellung eines Quanti und Liquidi anzuberaumen sei, an welchem beide Theile die nöthigen Nachrichten beizubringen und die Beklagten die Anzahl ihrer Miterben kundzuthun oder eidlich zu erhärten, auch ein richtiges Inventarium anzufertigen oder ein eidlich beglaubigtes Verzeichniss über ihres Vaters Verlassenschaft einzuliefern, und was sie aus dieser als Gläubiger oder als Erben erhalten, mittelst Eides anzuzeigen hätten. Nachdem das hiesige Gericht dieser Entscheidung beigetreten war, recurrirten die Beklagten, da sie noch Ansprüche an die Masse hatten und bei dem Tode ihres Vaters noch minderjährig waren, gestützt auf ein

Urtheil der juristischen Facultät zu Marburg, auf das beneficium restitutionis in integrum. Die genannte Facultät hatte nämlich am 23. März 1737 folgendes Urtheil gefällt: „Obwohl es den Anschein gewinnen will, als könnte das beneficium restitutionis Beklagten auf keine Weise zu statten kommen, Jedennoch aber und dieweilen Beklagte als Schutzjuden des gemeinen Rechts theilhaftig sind, wie solches in jure Romano geboten ist, mithin denselben auch die jura minorum und also auch das beneficium restitutionis usque ad annum 25 zusteht, wie auch den Weibern das privilegium dotis zusteht.“ Gegen die Vollziehung dieses Urtheils protestirte aber der Curator auf's Entschiedenste und begehrte, dass die beiden Brüder angehalten würden, pro rata ihrer Verpflichtung zu genügen. Er focht nämlich das gedachte Urtheil an, weil den Juden überhaupt keine beneficia juris, also auch nicht das beneficium restitutionis zukäme und weil Beklagte, selbst wenn sie Christen wären, dieses Beneficium nicht beanspruchen könnten, da hier Umstände obwalteten, welche eine solche Berücksichtigung unmöglich machten, indem sie auch in Marburg Verbindungen hätten und der mit den Beklagten verwandte Kammeragent Michel David, welcher nach dem Tode des Residenten dessen Wittwe geheirathet hatte, erweislich auch dorthin Geschäfte mache. Die Facultät hätte zu erörtern unterlassen, ob die Juden überhaupt der Rechtswohlthaten theilhaftig wären. Nun geniessen solche aber nach der Novella Justiniani weder Ketzer noch Juden, und es sei daher den Weibern der letzteren das privilegium dotis abgesprochen; was aber von den Weibern gelte, denen der Kaiser Justinian ihrer Schwäche wegen jede nur mögliche Rücksicht habe angedeihen lassen, das gelte sicher von den Männern. In diesem Sinne sei auch bereits von der hiesigen Justizcanzlei entschieden worden, welche, als die Lea Lehmann, die Frau des Cridarii Isaac Behrens, ihre Mitgift aus der Schuldmasse beanspruchte, dieser das privilegium dotis abgesprochen hätte. Aus der Novella Justin. 109, cap. 1 folge aber, dass die Ketzer, also auch die Juden, aller Rechtswohlthaten untheilhaftig seien, also könne ihnen auch die restitutio in integrum,

welche ein solches beneficium sei, nicht zu statten kommen. Die Juristenfacultät hätte zwar vorgegeben, dass jene Novelle sich nur auf solche Ketzer beziehe, welche von dem katholischen Glauben abgefallen wären und daher auf die Juden keine Anwendung finde, weshalb sie auch den jüdischen Frauen das privilegium dotis zugesprochen hätte; allein hierin sei bereits von dem hiesigen Gerichte das Gegentheil entschieden worden und erhelle aus der angegebenen Novelle überhaupt, dass sie Alle angehe, die sich nicht zur christlichen Kirche bekennen und die Marburger Facultät werde doch nicht die Juden für membra catholicae et Apostolicae Ecclesiae erklären wollen. Es sei darum ihr Urtheil schon deshalb null und nichtig. Wenn aber die Facultät sich auf den Ausspruch des Juristen Stryck berufe, der für die Behrensche Masse in die Schranken trete und sage, dass der König von Preussen den Juden in Halberstadt auf ihre Bitte auch für ihre Weiber das privilegium dotis bewilligt habe, so sei darauf zu bemerken, abgesehen davon, dass die Gesetze, welche in Halberstadt und in Preussen überhaupt gelten, hier nicht massgebend sein können, dass man gerade aus diesem Umstande erst recht in der Ansicht bestärkt werde, dass die Juden nach dem römischen Rechte von den Rechtswohlthaten gänzlich ausgeschlossen seien, denn es leuchtet aus demselben ein, dass die Juden in Halberstadt das Beneficium erst durch ein Specialprivileg des Königs von Preussen erhalten hätten, und da sie erst darum gebeten haben, so mussten sie es vorher de jure nicht gehabt haben. Wollte aber auch unser König in unserem Lande den Juden eine gleiche Gnade ertheilen, so könnte dieselbe nur in posterum Anwendung finden; da jedoch bisher die Juden hier zu Lande keine Rechtsprivilegien und Wohlthaten, sondern nur Schutz hatten, so bleibe es bei der Disposition der gemeinen Rechte, wie die Justiz-Canzlei auch bereits entschieden hätte. Demnach hätten Juden durchaus kein Beneficium zu beanspruchen. Auch könne nicht eingewendet werden, dass es mit der restitutio in integrum eine andere Bewandtniss habe, indem dieselbe wegen des jugendlichen Alters concedirt worden

sei, da eine solche Distinction in der gedachten Novelle nicht gemacht werde und Oddus ohnehin nachgewiesen habe, dass die in Rede stehende Restitution, wenn ihr eine andere gesetzliche Bestimmung zuwiderläuft, aufgehoben werden könne. Zudem waren Beklagte, als sie die Erbschaft antraten, zwar noch minoren, hatten aber doch schon die Pubertät erlangt und so sei auf die Religion schon einigermassen Rücksicht zu nehmen und dürfen die Juden zum Nachtheile eines Christen nicht restituirt werden, und zwar um so weniger, als klar zu Tage liege, dass das gedachte Beneficium nur in Anspruch genommen werde, um die Concursmasse zu lädiren. Im Jahre 1730, als die Beklagten ihrem ältesten Bruder die Erbschaft gegen völlige Genugthuung cedirten, sei dieser, was bei den Juden schon zu 13 Jahren geschehe, bereits grossjährig gewesen, da er damals ein selbstständiges Geschäft trieb und auch bereits verheirathet war, jetzt sei derselbe aber bankerott und könne daher keine Zahlung leisten. Wie gross indess die Erbschaft gewesen sein müsse, gehe daraus hervor, dass ein Miterbe, der kais. Hoffactor Loew Wertheim in Wien[8]), der Gatte von Serchen, der Tochter Bärmann Lehmann's, allein zwei Wechselbriefe zu je 10,000 Rtlr. und noch mehrere andere Obligationen, die ihm aus derselben zugefallen waren, eingefordert hätte. Demnach seien die Beklagten anzuhalten, pro rata ihrer Verpflichtung nachzukommen. Am 26. April 1737 entschied hierauf die hiesige Justizcanzlei, dass, wenn Beklagte zuvörderst dem rechtskräftig gewordenen Wittenbergischen Urtheile genügt und nach Massgabe desselben die von ihnen angegebene Läsion bescheinigt haben würden, sie alsdann in integrum zu restituiren seien. Der Process zog sich aber noch weiter in die Länge, und um zu verhüten, dass nicht den Gebrüdern Gumpertz und

[8]) Auch gegen diesen hatte der Curator aus gleichem Grunde eine Klage angestellt und dem kaiserlichen Gerichte den Nachweis geliefert, dass hier das Urtheil der Wittenberger Universität rechtskräftig geworden sei, und es lässt sich vielleicht noch aus in Wien vorhandenen Acten ersehen, wie das kaiserliche Gericht gegen den Hoffactor entschieden hat.

Kosmann ihr Gesammtvermögen mit Beschlag belegt werde, bestellte der schon genannte Michel David für sie eine Caution von 40,000 Rtlrn. Hiermit war aber der Curator immer noch nicht zufriedengestellt; er verlangte vielmehr, dass, bis auch die übrigen Erben des Residenten der Masse gerecht geworden, das von demselben hinterlassene Gut zu Blankenburg sequestrirt werden sollte, obwohl Kosmann behauptet hatte, dass jenes Gut ihm von seinem Vater als praelegat vermacht worden sei. Das Oberappellationsgericht zu Celle entschied hierauf am 9. Jan. 1740, dass das Gut zwar nicht sequestrirt, aber doch dem Besitzer der Verkauf desselben untersagt werden sollte, und richtete auch ein desfallsiges Schreiben an die fürstlich Blankenburgische Regierung. Kosmann hatte sich jedoch unterdessen nach Braunschweig begeben und von dort aus den Verkauf des Gutes betrieben. Nachdem dieser bewerkstelligt war, erhob der Curator auf's Neue Beschwerde und begehrte, falls der Verkauf ohne gerichtliche Einwilligung geschehen, denselben annulliren, im entgegengesetzten Falle aber wenigstens auf das Geld Beschlag legen zu lassen, damit die Gebrüder Berend es nicht erhalten. Während dieser Zeit war jedoch auch von der fürstlich Blankenburgischen Regierung ein Schreiben an das Ober-Appellationsgericht eingegangen, in welchem sie erwidert, dass, da das Gut ein Serenissimo relevirendes Erbzinsgut sei, das ohne des Fürsten Einwilligung auf keine Weise verhypothecirt werden könnte, so hätte sie dem Fürsten von der Sache Kenntniss gegeben. Dieser aber hätte gemeint, da das Gut bereits mit seiner Zustimmung verkauft, also nicht mehr res integra sei und Michel David ohnehin Caution gemacht habe, so könne wenigstens vor der Hand nicht der Requisition gemäss verfahren werden. Hierauf schrieb das Ober-Appellationsgericht wiederum nach Blankenburg und ersuchte, wenn die Gelder noch in den Händen des Käufers wären, sie entweder mit Beschlag zu belegen oder sie bis zum Ausgange des Processes in Verwahrung zu nehmen. In Beziehung auf letzteren aber entschied es, dass, wenn Beklagte zuvörderst ihr wahres Alter entweder durch die originaliter zu pro-

ducirenden Mappen[9]) oder mittelst eines glaubwürdigen Extracts ingleichen die vorgegebene Läsion nachweisen und zu deren Behuf Alles, was sie als angebliche Gläubiger oder als Erben ihres Vaters, oder auf andere Weise aus dessen Verlassenschaft sowohl in natura als auch von ihrem älteren Bruder, dem Hoffactor Lehmann Berend für die an ihn geschehene Cession der väterlichen Güter an Gelde oder Geldeswerth erhalten, durch Beibringung eines ordentlichen Inventarii und aller bei der Erbtheilung gepflogenen Handlungen auf andere rechtsbeständige Weise anzeigen und auch das, was sie ausser ihren erweislichen Creditis bekommen, dem Kläger und Appellanten auf seine Forderung ausweisen würden, sie alsdann alles beschehenen Einwendens ungeachtet in integrum zu restituiren seien. Hierauf erklärte sich der Curator der Gebrüder Berend bereit, darzuthun, dass diese ebensowenig von ihres verstorbenen Vaters Hinterlassenschaft etwas genossen hätten, als von dem Nachlasse melirt worden wären; ob ihm dies aber gelungen, habe ich nicht ermitteln können. Der Curator der Masse war mit der Entscheidung des Ober-Appellationsgerichts einverstanden und beanstandete nur die restitutio in integrum in Beziehung auf die dem Residenten Lehmann cedirten Obligationen, welche noch unter der Erbschaft waren, da dieselben einem Dritten gehörten und die Gebrüder Berend sich nur durch Anmassung erlaubt hätten, sie ihrem Bruder in Dresden zu cediren. Das fürstlich Blankenburgische Gericht aber erklärte, dass die gesuchte Beschlagnahme der Gelder gestalter Sachen nach und wegen Ermangelung rechtmässiger, beweglicher und ad fundendum arrestum nach fürstlicher Hofgerichtsordnung erforderten Ursachen nicht statthaben könnte. So blieb den Brüdern wenigstens das Geld, welches sie als Erlös für das Gut einnahmen.

Die ferneren Lebensumstände der beiden Brüder betreffend, vermag ich nur mitzutheilen, dass Kosmann sich

---

[9]) Die eine des Gumpertz ist noch vorhanden und befindet sich im Besitze des Herrn Meyerhof hierselbst. Aus ihr ist ersichtlich, dass Gumpertz am Mittwoch שבט תרא טו׳ geboren ist.

durch Freigebigkeit an Talmudgelehrte auszeichnete, am Neujahrs- und Versöhnungsfeste als gern gehörter Vorbeter fungirte, die in dem von seinem Vater gestifteten Beth hamidrasch in Halberstadt angestellten Talmudisten vielfach mit Spenden bedachte und noch als wohlhabender Mann 1769 starb, während Gumpertz, dessen Tod später als der seines Bruders, im Jahre 1784, als er schon ein hohes Alter erreicht hatte, erfolgte, in seinen späten Tagen mit vielen Nahrungssorgen zu kämpfen hatte, dennoch aber seine geringe Habe mit den Armen theilte und dem Studium der Gotteslehre emsig oblag[1]).

Ueber die Begriffe von Substanz und Accidens in der Philosophie des jüdischen Mittelalters.

Von Dr. A. Schmiedl, Rabb. zu Prossnitz.

Wer jemals einen Blick geworfen auf die lange Reihe der philosophischen Systeme, die in der Geschichte der Philosophie uns aufbewahrt ist, der hat es gewiss längst wahrgenommen, wie oftmals die einen und selben Kunstwörter in dem Dienste der verschiedensten Systeme anzutreffen sind.

Es gilt dasselbe auch von den beiden hier zu besprechenden Bezeichnungen Substanz und Accidens. Diese zwei termini technici sind auf den meisten Blättern der Geschichte der Philosophie zu finden, sie spielen in der philosophischen Kunstsprache der meisten Schulen eine höchst bedeutsame Rolle, und sie sind ebenso ein unerlässlicher Schlüssel zum gründlichen Verständniss der jüdisch-mittelalterlichen Philosopheme.

Bekannt ist die Bedeutung dieser beiden Ausdrücke in neueren Schulen, wo Substanz und Accidens so viel sind als Subject und Prädicat, oder als Ding und Eigenschaft. Durch die Wahrnehmung nämlich, dass ein Ding in der Veränderung wohl andere Eigenschaften bekomme, ohne dass es jedoch dadurch selbst zu sein aufhöre, entsteht der Begriff eines den wechselnden Eigenschaften zu Grunde Liegenden, welchem bald diese,

---

[1]) Siehe das Memorbuch von Halberstadt.

bald jene Eigenschaften anhaften. Substanz soll nun Das bezeichnen, was an sich selbst unabhängig von den Bestimmungen ist — das in dem Wechsel der Eigenschaften Beharrliche und Bleibende, dagegen Accidens die der Substanz anhaftenden, inhärirenden Bestimmungen.

Worin dieses im Wechsel der Bestimmungen Bleibende, den Accidenzen zu Grunde Liegende, bestehe, ferner ob überhaupt solch ein Substrat in der Wirklichkeit bestehe, oder ob es ganz ohne objective Realität, blos eine von den subjectiven Denkformen sei, an die der menschliche Verstand gebunden ist — über diese Fragen bildeten die verschiedenen Schulen, Cartesius, Locke, Leibnitz, Kant, Herbart, ihre verschiedenen Theorien.

Dass einige dieser Fragen von solch grosser metaphysischen Tragweite auch schon die jüdische Philosophie des Mittelalters beschäftigten, ist zur Genüge bekannt, nur bestanden damals für dieselben Begriffe nicht auch dieselben Bezeichnungen. Auch die Ausdrücke Substanz und Accidens[1]) haben da einen ganz anderen Sinn.

Beide nämlich bezeichnen da blos die Prädikate, die Merkmale oder Eigenschaften eines Dinges. Jenes aber bezeichnet nur eine solche Eigenschaft, die zum Wesen eines Dinges, zu seiner Definition gehört; dieses hingegen die blos zufällige, nichtwesentliche Eigenschaft desselben, die ihm deshalb auch fehlen oder sich verändern könnte, ohne dass das Ding aufhören würde zu sein, was es ist[2]).

Das Erstere, die wesentliche Eigenschaft, wurde auch die „natürliche Form“[3]) genannt. So sagt Maimuni: „Alles, was einem Dinge inhärirt, kann von zweifacher Art sein: entweder ein Solches, welches durch das Ding besteht, wie die Accidenzen, oder ein Solches, durch welches im Gegentheil das Ding seinen Bestand hat, wie die natürliche Form[4]).“

---

[1]) עצם ומקרה, arab. אלגוהר ואלערץ.

[2]) Vgl. Porphyr. Isagog. cap. VI: *συμβεβεκὸς δέ ἐστιν, ὁ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς.* S. auch Tiedem., Geist d. specul. Phil. IV, 39.

[3]) הצורה הטבעית, אלצורה אלטביעיה. — Maim. (More I, 1) will auch in dem bibl. Ausdruck צלם eine Bezeichnung für diese forma naturalis erkennen.

[4]) More II, Einl., Prämisse 10.

Gewöhnlich nannte man aber die letztere nur schlechtweg die „Form.“ Denn Form im philosophischen Sprachgebrauche ist nicht die Bezeichnung für die äussere Gestalt, sondern für die innere charakteristische Wesenheit eines Dinges[5]). So ist die vegetative Kraft die Form der Pflanze, und eine abgepflückte Blume, obschon sie noch ganz die Gestalt, den Farbenglanz und den Duft einer Blume behalten hat, dieweil ihr aber die Kraft des Wachsthums, also die innere Wesenheit derselben, verloren gegangen, darum ist sie mehr keine Blume der Form nach.

Das jeder Gattung als solcher zukommende charakteristische Merkmal bildet die wesentliche Eigenschaft, mithin die Form derselben, während dagegen ein Merkmal, das in derselben Gattung nur ein Individuum von dem anderen unterscheidet, nicht als wesentliche Bestimmung, sondern blos als Accidens zu betrachten ist. So definirt es uns Jehuda ha-Levi: „Weinrebe und Palme unterscheiden sich nicht durch Accidenzen, sondern durch Formen, die eine jede zu einem besonderen Wesen machen, wohl aber unterscheidet sich Rebe von Rebe und Palme von Palme durch Accidenzen. Die wesenhaften Formen haben keinen Unterschied in Mehr oder Minder, das eine Pferd ist nicht weniger pferdhaft als das andere, so wenig wie ein Mensch mehr menschhaft ist als ein anderer, denn die Begriffsbestimmungen des Pferdhaften und Menschhaften gehen alle ihre Individuen an[6]).“

Die scholastischen Logiker hatten das Accidens gar vielfach eingetheilt[7]) — die Logik des Maimuni jedoch unterscheidet nur zwischen trennbare und untrennbare Accidenzen[8]). So ist z. B. die Wärme beim Feuer ein untrennbares, hingegen beim glühenden Eisen oder Stein ein trennbares Accidens. Jede zwar nicht wesentliche, aber doch nur den Individuen Einer Gattung eigene Bestimmung, wie das Lachen oder der aufrechte Gang beim Menschen, wird, wie bei den Scholastikern, in der mai-

---

[5]) Vergl. über den Unterschied zwischen צורה und תואר Maim. יסודי התורה IV, 8; More I, 1; מלות הגיון 9.

[6]) Kusari V, 4.

[7]) S. hierüber Ludovic., Vestigia logicae Peripatetic. quantum ad doctrinam de accidente.

[8]) מקרה קַיָם und מקרה נפרד, Milot hig. c. X.

munischen Logik[9]) nicht mehr Accidens, sondern „Eigenthümlichkeit" (סגולה) genannt.

Aron ben Elia[1]) kennt einen vierfachen Unterschied zwischen Substanz und Accidens: a) Ohne die substantielle Eigenschaft kann ein Ding als solches gar nicht gedacht werden, so ist der Begriff Mensch gar nicht zu denken, wenn nicht seine substantielle Bestimmung, durch die er eigentlich Mensch wird, nämlich seine Vernunft, vorausgedacht wird; während hingegen das Accidens zur Feststellung eines Dingbegriffes durchaus nicht erforderlich ist. b) Das substantielle Merkmal muss aber auch objectiv früher vorhanden sein, als dessen Träger, was bei dem Accidens jedoch gerade umgekehrt der Fall ist. c) Bei der wesentlichen Eigenschaft lässt sich keine Ursache angeben, warum sie so und nicht anders ist. So können wir nicht angeben, warum der Mensch ein denkendes Wesen, oder warum Vier eine Zahl ist, das Accidens dagegen lässt gar wohl eine solche Erörterung zu, denn so können wir erklären, warum ein Kleid diese oder jene Farbe habe. d) Mit dem Aufhören der substantiellen Bestimmung hört auch deren Träger auf zu sein, was er gewesen, wie sich z. B. Brot in Blut umwandelt[2]), wechselt jedoch eine accidentielle Bestimmung mit einer anderen, so bleibt die Sache dennoch immer dieselbe, wie das Kleid immer Kleid bleibt, wenn auch dessen Farbe wechselt.

Ganz wesentlich weichen hiervon die Schulen der Mutakallimun ab. Diese lehrten nämlich, dass es gar keine substantiellen Bestimmungen oder Eigenschaften der Dinge gebe, sondern dass selbst die natürlichen Formen blosse Accidenzen seien[3]). Und es war dies eine nothwendige Consequenz eines anderen, bei ihnen gleichsam obersten Lehrsatzes, dass nämlich alle Dinge aus wesentlich ganz gleichen Atomen bestehen, so dass aller Unterschied unter den Dingen nur ledig-

---

[9]) a. a. O. — Ebenso nennt auch Aron ben Elia, Ez Chajim c. III. das Lachen eine סגולה צוחק בטבע הוא תוארו המקרי והוא היות האדם — סגולתו. Ebenso schreibt Joseph Albo, Ikk. II, 17: ומה שאמרו חכמי המחקר שאדם שוחק בסגולה.

[1]) a. a. O.

[2]) אמור שהלחם יהיה דם — vielleicht ist dieses Beispiel mit Bezug auf das bekannte christliche Dogma gewählt.

[3]) S. More I, 73, Prämisse 8.

lich auf zufällige Bestimmungen zurückgeführt werden musste, derart, dass Leben, Menschheit, Empfindung und Denken insgesammt blos als Accidenzen erklärt wurden und zwischen den Individuen verschiedener Gattungen kein anderer Unterschied angenommen ward, als der zwischen den Individuen einer und derselben Gattung.

Ebenso war es ein höchst wichtiger kelamistischer Lehrsatz, dass ein Accidens keine zwei Zeittheilchen oder Zeitatome fortdauern könne[4]). — Und es rührte dieser Lehrsatz von der ganz eigenthümlichen Naturanschauung dieser Schulen her, da sie durchaus kein Causalitätsgesetz anerkennen wollten, keine „Natur" oder vielmehr kein Naturgesetz annahmen, sondern jeden Vorgang und jegliche Veränderung, jeden Puls- und Pendelschlag der Natur eine unmittelbar von Gott ausgehende Wirkung nannten. Das Atom ward ihnen daher zum Punkt, an dem Gott ohne Aufhör so viele zufällige Qualitäten schafft, als er nach seinem durchaus freien Willen für gut findet. — Und nach jener von einigen Mutakallimun behaupteten Theorie, nach welcher auch die Seele nur als ein Accidens erklärt wird, müsste auch diese in stetem Flusse begriffen sein, so dass der Mensch, wie nach Plato immer einen neuen Körper[5]), so nach dieser kelamistischen Theorie jeden Augenblick eine neue Seele von Gott erhält.

Der vielbelesene Leopold Dukes, dessen zahlreiche, in den jüdischen Zeitschriften zerstreute Notizen für den Ausbau der jüdischen Literaturgeschichte ein sehr schätzbares Material liefern, citirt[6]) nach Ibn Esra und Moses Botarel aus der mystischen Schrift Schiur Koma eine Stelle, in welcher Gott nicht nur Schöpfer der Körper, sondern auch als „Schöpfer der Accidenzen" genannt wird[7]).

Der metaphysische Sinn dieses Satzes, sagt Herr Dukes, sei nicht zu erkennen, er klinge wie ein Sophism. Indess Scharastani[8]) belehre uns, dass Ibn Abad al-Sulami behauptete:

---

[4]) Daselbst Prämisse 6.

[5]) Phaedon, cap. 37, § 83: *ἀλλὰ γὰρ ἄν φαίνῃ, ἑκάστην τῶν ψυχῶν πολλὰ σώματα κατατρίβειν . . .*

[6]) Ben Chananja 1864, Nr. 1.

[7]) ד' בורא כל גוף וכל נכבד מכל גוף וכל נבזה מהגוף והוא המקרה.

[8]) Th. I, p. 67.

Gott habe nur die Substanzen erschaffen und nicht die Accidenzen. Wohl sei diese Behauptung an sich ganz sonderbar, aber genug, sie existirte — und es liege mithin ganz nahe, zu denken, dass der aus Schiur Koma citirte Satz nur gegen Al-Sulami gerichtet war. Ist diese Conjectur richtig, meint Herr Dukes ferner, so könne dieselbe auch beitragen, annäherungsweise das Alter der Schrift Schiur Koma zu bestimmen, indem Al-Sulami ein Zeitgenosse Saadia's war.

Diese scharfsinnige Conjectur ist jedoch durchaus nicht stichhaltig, wie wir hier zeigen wollen.

Die Frage, ob Gott auch Schöpfer der Accidenzen sei, bildete in der arabischen Philosophie einen wichtigen Streitpunkt zwischen den Anhängern des Kelam und den sogenannten Philosophen oder Aristotelikern. — „Die Schöpfung der Accidenzen“ [9]), so hiess nämlich eine von den Hauptprämissen des Kelam, dessen Anhänger, wie wir oben sagten, jedes Naturgesetz und überhaupt jedes Causalitätsgesetz in Abrede stellten, um nicht die Allmacht Gottes dadurch zu beschränken. Ja, sie sahen eine Blasphemie darin, zu behaupten, es gebe einen Vorgang in der Natur, der nur mittelbar, durch das Intermedium eines Naturgesetzes, von Gott ausgehe. Wenn z. B. das Feuer brennt, so liege dieses Brennen keineswegs in der Natur oder in dem Wesen des Feuers, da es doch keine Natur der Dinge gebe, sondern Gott erschaffe jedesmal eigens dieses Brennen und füge es dem Feuer als Accidens hinzu. — „Wenn der Mensch eine Feder bewegt, lässt Maimuni [1]) die Mutakallimun sprechen, dann ist es nicht der Mensch, der dieselbe bewegt, sondern diese Bewegung ist ein Accidens, das Gott in der Feder entstehen lasse. Ebenso ist auch die Bewegung der Hand, welche letztere unserer Meinung nach die Feder bewegt, nur ein Accidens, das Gott in der Hand entstehen lasse. Gott hat es jedoch als eine Art Gewohnheit (מנהג arab. אלעאדה) eingerichtet, dass die Bewegung der Hand zusammentreffe mit der Bewegung der Feder, ohne dass die Hand irgend welchen Einfluss ausübe auf die Bewegung der Feder [2]).“

---

[9]) כלל אלאעראץ (בריאת המקרים) More I, 73, Prämisse VI.

[1]) a. a. O.

[2]) Wir können nicht unterlassen, hier zu bemerken, welch frap-

Für diese ganz eigenthümliche kelamistische Theorie gibt es nach Maim. aber nur die folgende Erklärung:

ואשר הביאם לזה הדעה הוא שלא יאמר שיש טבע נמצא בלל ושזה הגשם גוזר טבעו שישיגהו מן המקרים כך וכך אבל רוצים לומר שהשם יתי ברא אלו המקרים עתה בלי אמצעית טבע.

Die Aristoteliker, die dagegen alle ein Naturgesetz anerkannten, verwarfen auf's Entschiedenste diese kelamistische Theorie von der Schöpfung der Accidenzen, und Ibn Abad Al-Sulami, der zu den entschiedensten Kadarija und mithin zu den Gegnern der Mutakallimun gehörte, behauptete daher bei Scharastan[3]): „Gott habe nichts anderes ausser den Körpern geschaffen, denn was die Accidenzen betreffe, so entständen sie durch das, was die Körper aus sich selbst hervorbringen, entweder aus Naturnothwendigkeit, wie z. B. das Feuer das Brennen und die Sonne die Hitze, oder aus freiem Willen, wie z. B. die Thiere die Bewegung."

Dieser Meinungsstreit hat lange gedauert, er zieht sich durch die ganze Geschichte der arabischen Philosophie. Noch Al-Ga-

---

pante Aehnlichkeit zwischen dieser kelamistischen Theorie und dem von dem Cartesianer Arnold Geulinx (gest. zu Leyden 1669) begründeten Occasionalismus herrsche. — Die Bewegung in meinen Gliedern, sagt Geulinx, erfolgt nicht auf meinen Willen, es ist nur Gottes Wille, dass diese Bewegungen erfolgen, wenn ich will. Gott hat die Bewegung der Materie und die Willkür meines Willens so unter einander verbunden, dass, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung erfolgt, als er will, und wenn die Bewegung erfolgt, der Wille sie will, ohne dass sie jedoch ineinander einwirken oder einen physischen Einfluss gegenseitig auf sich ausüben. Im Gegentheil, wie die Uebereinstimmung zweier Uhren, die ganz gleich gehen, so dass, wenn die eine, auch die andere die Stunden schlägt, nicht von einer gegenseitigen Einwirkung, sondern nur daher kommt, dass beide gleich gerichtet oder gestellt wurden: so hängt die Uebereinstimmung der Bewegungen des Körpers und des Willens nur von jenem erhabenen Künstler ab, der sie auf diese unaussprechliche Weise miteinander verbunden hat. Denn jede Wirkung, jede Handlung, die Aeusseres und Inneres verbindet, ist nur eine unmittelbare Wirkung Gottes (S. Schwegler, Geschichte der Philosophie, S. 103). Dieser Geulinxische Occasionalismus hätte also die auffallendste Aehnlichkeit mit dem kelamistischen אלעאדה. Von Leibnitz wurde der Occasionalismus bekanntlich zur prästabilirten Harmonie ausgebildet.

[3]) a. a. O.

zali (fast 2 Jahrh. nach Sulami) war ein eifriger Vertheidiger der kelamistischen Theorie von der Schöpfung der Accidenzen, während Ibn-Roschd sie auf's Heftigste bekämpfte[4]).

Können wir mithin mit Dukes behaupten, jene Stelle in der Schrift Schiur Koma, welche besagt, Gott sei nicht nur Schöpfer der Körper, sondern auch der Accidenzen, sei nur gegen Al-Sulami gerichtet gewesen? — Keineswegs! Die Stelle ist blos eine von den vielen kelamistischen Theorien, die auf jüdischen Boden hinüber verpflanzt worden sind. Bekanntlich hatten die Gaonen die Lehrsätze des Kelam so sehr auf sich einwirken lassen, dass sie selber mit zu den Mutakallimun gezählt wurden. Auch sie hielten es daher als die Allmacht Gottes beschränkend, zwischen Gott und Welt ein Naturgesetz zu stellen. (Man lese hierüber Schem Tob Palquera, More ha-More p. 56.) Noch im Anfange des 18. Jahrhund. (1709) hatte David Nieto nachzuweisen gesucht, dass es keine „Natur," oder vielmehr keine natura naturans gebe, sondern dass Alles unmittelbare Wirkung Gottes sei (s. R. G. A. des Lewi Aschkenasi Nr. 18).

Dass der Aristoteliker Maimuni auch in diesem Punkte ein entschiedener Gegner des Kelam ist und die Lehre von der Schöpfung der Accidenzen verwirft, ist leicht begreiflich; aber eigenthümlich ist es, dass der Kantianer Salomon Maimon sich hier auf die Seite der Mutakallimun stellt[5]).

Noch in einem anderen Punkte divergirten, in Beziehung auf das Accidenz, die Mutakallimun von den Aristotelikern. Letztere nämlich behaupteten, das Accidens brauche nicht gerade eine Substanz zu seinem Träger, sondern könne auch von einem anderen Accidens getragen werden. So ist die Zeit das Accidens der Bewegung, welche letztere wieder nur ein Accidens des sich bewegenden Körpers ist. — Dagegen lehrten Jene: Ein Accidens könne nicht der Träger des anderen sein, sondern jedes Accidens müsse unmittelbar von einer Substanz getragen werden[6]), — ein Lehrsatz, den auch Saadia annahm, um dadurch die Substantialität der Seele zu erweisen[7]), und ebenso auch Aron ben Elia[8]).

---

[4]) Vgl. Munk, Le guide I, pag. 392.
[5]) S. גבעת המורה zu More I, 73.
[6]) More a. a. O. Prämisse IX. Vgl. More II, 13.
[7]) Emunot VI, 1. [8]) Ez chajim c. 106.

Der Lehrstreit, ob ein Accidens für sich allein ohne Substanz bestehen könne oder nicht, der im eigenen Schosse der Mutakallimun geführt wurde[9]), dürfte auf den in der Geschichte der Philosophie so berühmten Streit zwischen Nominalismus und Realismus zu beziehen sein, ob nämlich die allgemeinen Begriffe blosse Producte der Abstraction sind, oder ob sie etwas wirklich Seiendes bezeichnen (an universalia sint nuda nomina an res). — Die Mutazaliten nun, die dem Accidens in seiner Abstraction von der Substanz ein reales Sein zusprechen, würden demnach zu den Realisten gehören[1]).

Um unseren Gegenstand so weit als möglich zu erschöpfen, dürfen wir hier auch eine Behauptung Bachja Ibn-Pakuda's nicht stillschweigend übergehen: Was an einem Dinge als zufällige Bestimmung, als Accidens wahrgenommen wird, das muss irgendwo als wesentliche Eigenschaft, als Substanz anzutreffen sein[2]). — So ist z. B. die Wärme, die bei dem gewärmten Wasser nur zufällige Bestimmung ist, beim Feuer wesentliche Eigenschaft. (Wir sahen indess oben, dass, nach Maimuni, selbst beim Feuer die Wärme nur untrennbares Accidens ist.) — Eben so muss jedes Ding, an dem wir eine zufällige Bestimmung wahrnehmen, diese von einem Dinge empfangen haben, bei dem sie wesentliche Bestimmung ist, wie wir im obigen Beispiele bemerken, dass das gewärmte Wasser die Wärme, welche da blos Accidens ist, von dem Feuer erhielt, wo sie eine wesentliche Bestimmung ausmacht. — Bachja will auf diese Prämisse einen Beweis für die Einheit Gottes gründen. Da nämlich die Einheit bei allen geschaffenen Dingen blos Accidens ist[3]), so muss dieselbe von einem Wesen ausgehen, in dem die Einheit Substanz ist.

Es bildete auch einen Streitpunkt in den arabischen Philosophenschulen, ob das Dasein zu den zufälligen oder we-

---

[9]) More III, 15.

[1]) Auch die zwischen Nominalismus und Realismus vermittelnde Richtung (universalia in re) war in den arabischen Schulen vertreten, wie wir dies aus More I, 51 ersehen.

[2]) שער היחוד cap. IX: כל מה שימצא בשום דבר מקרה אי אפשר שלא ימצא בדבר אחר עצמי.

[3]) Auch Maim. More I, 57 erklärt die Einheit für ein Accidens.

sentlichen Bestimmungen eines Dinges gehöre[4]). Das Erstere behauptete nämlich Ibn-Sina und fand es daher für unangemessen, Gott das Attribut der Existenz beizulegen, da wir doch Gott keine Accidenzen beilegen können. Maimuni, der sich an die Ansicht des Ibn-Sina hält und das Dasein für ein Accidens erklärt, will dies nur bei Gott, als dem nothwendig Existirenden, nicht gelten lassen (More I, 57). — Gegen Ibn-Sina streitet jedoch Ibn-Roschd[5]), welcher sagt, dass das Vorhandensein oder die Wirklichkeit keine Eigenschaft eines Dinges bedeute, sondern nur eine blosse Beziehung desselben auf unser Wahrnehmungsvermögen bezeichne. Wenn wir von einer Sache, die wir uns anfangs nur im Geiste gedacht, später erfahren, dass sie auch in der Wirklichkeit ist, dann erhält die Sache hierdurch nicht eine Eigenschaft, die sie früher etwa nicht gehabt, sondern es entsteht jetzt nur ein Verhältniss derselben zur Aussenwelt, das früher nicht gewesen. An diese Ansicht des Ibn-Roschd hält sich Lewi ben Gerson[6]).

Diese zwei verschiedenen Ansichten über das Dasein sind übrigens auch der neueren Philosophie nicht ganz fremd geblieben; denn der sogenannte ontologische Beweiss muss, ebenso wie Ibn-Sina, von der Ansicht ausgehen, dass die Existenz zu den Eigenschaften eines Dinges zu zählen sei, während die Gegner dieses Beweises, ebenso wie Ibn-Roschd, das Dasein nicht als reales Prädicat, sondern nur als die Position eines Dinges betrachteten[7]).

---

[4]) So schreibt Albo, Ikkarim II, 1: ענין המציאות הנאמר על כל נמצא מן הנמצאים נחלקו בו הפילוסופים אם הוא מקרה קרה לנמצא או הוא ענין עצמותי לו.

[5]) Ibn-Roschd sagt, dass Jene, welche das Dasein für ein Accidens erklären, sich unter Anderem auch darauf gestützt, dass der arabische Ausdruck מוגוד (ebenso wie der hebr. נמצא) schon seiner Etymologie nach etwas Accidentielles anzeige, und dass Einige zur Bezeichnung der Existenz Gottes lieber den Ausdruck הויה (gebildet aus dem Pronomen הוּ, Er) gebrauchten (Munk, Mélanges, pag. 242). Vielleicht hat dies Joseph Ibn-Zadik im Sinne, welcher schreibt (ס' עולם הקטן (ed. Leipzig, pag. 56): לא מצאו הפילוסופים שם שיאותו לו מן ההוא.

[6]) S. Joel, „Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph" in dieser Monatsschrift 1861, S. 343.

[7]) Vgl. Mendelssohn, Morgenstunden S. 17. — S. auch meinen Artikel: „Der philosophische Gottesbegriff u. s. w." diese Monatsschrift 1859, S. 347.

Analekten.

Zur Geschichte jüdischer Aerzte in Oesterreich.

Von G. Wolf.

Die Wiener Universität feiert im nächsten Jahre, 1865, das fünfhundertjährige Jubiläum. Indem ich vorübergehend bemerke, dass dieselbe im Jahre 1421 aus den Häusern der Juden, die vertrieben wurden, erbaut wurde, dass die Professoren derselben längere Zeit von dem Zoll, den die Juden in Steier und Mähren zahlen mussten, honorirt wurden, will ich zunächst die Frage erörtern, seit wann Juden an österreichischen Universitäten studiren und daselbst promoviren.

In dem Toleranzpatente von Kaiser Joseph II., vom 2. Januar 1782, ist bekanntlich auch der Paragraph aufgenommen, der Besuch der Universitäten, der den Juden nie verboten war, sei ausdrücklich gestattet. Nun gab es gar Manches, was dem Juden nicht verboten war, das er dennoch nicht benutzen und gebrauchen konnte. Man fand Mittel, um demselben die Wege unzugänglich zu machen, die man ihm nicht öffnen wollte. So geschah es, dass an der Universität in Wien bis zu Kaiser Joseph II. nicht ein einziger Israelit als Chirurg rigorosirte oder promovirte. Hören wir darüber den Bericht von van Swieten, der bekanntlich von entscheidendem Einflusse auf das Studienwesen unter der Kaiserin Maria Theresia war, über die jüdischen Chirurgen, welche vor der medicinischen Facultät zu Prag ihre Examina ablegten, vom 11. Mai 1771*):

*) Ein Hofdecret vom 25. Jänner 1777 bestimmt für Prag 2 Medicinae Doctores und 12 Chirurgen, ausserdem sollen bei den grösseren jüdischen Gemeinden 49 Chirurgen angestellt werden. Eine Verordnung vom 4. Juni 1777 bestimmt, jüdische Chirurgen können sich dem christlichen Mittel (Zunft) beigesellen, sollen jedoch auf einem besonderen Blatte geschrieben werden. In der Eidesformel mussten die jüdischen Chirurgen schwören, dass sie 1. nach bestem Willen heilen, 2. Arm und Reich gleich behandeln, 3. die Spitäler besuchen, 4. Quacksalber den Behörden anzeigen werden, und ebenso 5. wenn eine Contagion unter den Juden ausbricht, 6. dass sie keinen Christen behandeln werden (den jüdischen Doctoren war dieses gestattet), ausser wenn sonst kein Arzt anwesend wäre, und 7. die Medicamente in christl. Apotheken holen lassen (woraus hervorgeht, dass es auch jü-

Cette nation perfide*) est exclute, comme je crois, dans les pays héréditaires de tous les corps des arts et des métiers.

Or les lois ordonnent, que personne peut acquérir la maitrise, sans avoir passé les années d'apprentissage chez un maître examiné et approuvé.

La faculté de Vienne observe cela exactement toujours. Quand un homme demande l'examen, il montre au Doyen sa lettre d'apprentissage (Lehrbrief), laquelle on donne à examiner aux supérieurs (Vorstehern) des chirurgiens ou baigneurs, si tout est trouvé en bon ordre, on procède à l'examen.

Je crois, que la même loi est en Bohème; si on aurait observé la loi, ils n'auront jamais examiné des juifs.

Mais la faculté a encore à Prague fait une chose plus indigne, ils ont très superficiellement examiné un juif et pourtant donné une attestation à cet homme, qu'il a soutenu l'examen.

Jamais un juif s'est présenté à l'examen à Vienne, et on le refusera toujours pour les raisons assignées.

van Swieten.

Unter dem 15. November desselben Jahres schreibt er:

Jamais la faculté de Vienne a examiné un juif, même depuis l'an 1749 aucun juif s'est présenté pour cela.

Nichtsdestoweniger gab es jüdische Aerzte in Wien. Wir erinnern nur daran, dass in den Privilegien der Juden in Wien immer der Passus vorkommt, es sei ihnen gestattet, mit ihren Aerzten daselbst zu wohnen. Bekannt ist der Arznei-Doctor Elia Halfanus, zu Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts, in Wien. Der Schwiegersohn von Veit Munk (vgl. über

---

dische Apotheker gab. Gelegenheitlich sei es auch bemerkt, dass es jetzt in Wien einen jüdischen Apotheker gibt). Als man die Absicht hatte, 1770, keine jüdischen Aerzte in Prag zu dulden, wurde geltend gemacht, dass die Ghettothore des Nachts gesperrt werden, und es wäre ärztliche Hülfe von ausserhalb des Ghetto des Nachts unmöglich zu erlangen. In Folge dieses Motives liess man die jüdischen Aerzte weiter ihre Praxis ausüben. Bemerken wollen wir jedoch, dass, nach den vorliegenden Daten, viele der damaligen jüdischen Chirurgen grösstentheils weit hinter den jetzigen Barbieren, in Bezug auf medicinisches Wissen, zurückstanden.

*) In solcher Weise sprachen zu jener Zeit die Gelehrten und Gebildeten von den Juden, und es war kein Wunder, wenn die Fürsten hart und ungerecht gegen die Juden waren.

diesen mein: „Zur Geschichte der Juden in Worms") war der Arznei-Doctor Aron. Diese machten jedoch wahrscheinlich ihre Studien nicht auf der Wiener oder einer anderen österreichischen Universität*). Man betrachtete die Kunst für ein Handwerk und machte aus derselben „einen Spaten, um damit zu graben." Reminiscenzen dieser Richtung fanden sich noch in neuester Zeit vor, und im Jahre 1842 verlangte der damalige Professor Rosen, dass den jüdischen Aerzten die Praxis nur unter Juden gestattet sein sollte (vgl. mein: Is. A. Mannheimer, eine biographische Skizze).

Die jüdischen Aerzte, die vor und während der Regierungszeit des Kaisers Joseph II. in Wien practicirt, hatten an anderen Universitäten ihre Studien gemacht. Eine Verordnung vom 10. April 1773 setzte zwar fest, dass nur diejenigen Aerzte, welche an der Universität graduirt wurden, in den gesammten Erblanden practiciren dürfen, und in solcher Weise wurden alle anderen Aerzte, die nicht in Wien promovirten, von der Praxis ausgeschlossen; eine allerhöchste Resolution vom 21. Sept. 1783 bestimmte jedoch, dass alle Universitäten gleich seien. In solcher Weise wurde der Wiener Universität das Privilegium genommen und dieselbe den anderen inländischen Universitäten gleichgestellt**).

In Folge der von dem Gesetze den Juden ausdrücklich gegebenen Erlaubniss, an Universitäten studiren und daselbst promoviren und dann practiciren zu dürfen, begannen die Juden sich dem Universitätsleben mehr zuzuwenden. Es ist natürlich, dass sich dieselben der medicinischen Facultät zuwendeten. Einerseits war das Bedürfniss nach jüdischen Aerzten vorhanden, und andererseits konnten eben deshalb jüdische Aerzte auf Erfolg rechnen. Während das Studium der Philosophie keinen Broderwerb in Aussicht stellte und Jurisprudenz zu jener Zeit

*) Wir erinnern übrigens an die Familie Meor Katon, welche in Wien Aerzte waren. Wir glauben übrigens, dass ein grosser Theil jüdischer Aerzte jener Zeit nicht an Universitäten studirte, und reichte es hin, um Chirurg zu sein, in einer Barbierstube practicirt zu haben und von dem Besitzer derselben eine Bescheinigung darüber zu erhalten, um dann selbstständig zur Ader zu lassen, Schröpfköpfe zu setzen etc.

**) Diese Verordnung wurde später wieder aufgehoben.

am allerwenigsten Hoffnung darbot und überdies dieselbe zunächst nur in der Heimat Geltung hat, da ausserhalb derselben andere Gesetze Geltung haben — war und ist das Studium der Medicin ein kosmopolitisches, so zu sagen, das überall, mutatis mutandis, Anwendung findet. Aus diesem practischen Grunde mögen wohl seit Jahrhunderten sich viele Juden der Medicin zugewendet haben.

Wie natürlich haben manche christliche Aerzte ihre jüdischen Collegen nicht mit freundlichem Auge betrachtet. Am 20. Juli 1784 kam der Decan der medicinischen Facultät, Prof. der Chemie, Gottfried Mikan, in eine Apotheke daselbst, und fand ein Recept von dem Medicinae-Dr. Jonas Jeiteles*) für einen katholischen Geistlichen, Namens Morgenstern, vor. Darob gerieth der Herr Decan in grossen Zorn. Es verdross ihn, dass ein Christ sich von einem Juden behandeln lasse, und überdies noch ein Geistlicher. Eigenhändig confiscirte der Decan das Recept.

Jeiteles beklagte sich in Folge dessen beim Kaiser. Die Hofkanzlei schlägt hierauf vor: „dem Professor und der medicinischen Facultät ist zu bedeuten, dass künftighin nicht nur allein diesem Jeiteles, sondern auch jedem anderen Juden, der auf einer erbländischen Universität geprüft und approbirt worden ist, die freie Praxis uneingeschränkt zu gestatten sei.“

Kaiser Joseph billigte dieses, fügte aber noch Folgendes hinzu:

„Jedoch muss dem Prof. Mikan, wenn das Factum wahr befunden wird, solches von dem Gubernio scharf verhoben werden.

Joseph.“

Einfacher löste sich eine andere Frage. Samuel Oppenheimer, ein Nachkomme des bekannten Hoffactors gleichen Namens, hatte den Doctorgrad in Utrecht erhalten, wohnte dann längere Zeit in Ungarn, liess sich hierauf in Pesth vom Decan prüfen, welcher ihm ein gutes Zeugniss ausstellte, und wollte hernach sich als practischer Arzt in Wien niederlassen.

Die Wiener medicinische Facultät rieth davon ab, dem Bitt-

*) Jonas Jeiteles hat sich bekanntlich als medicinischer Schriftsteller einen Namen erworben. Er promovirte an der Universität zu Jena.

steller die Bewilligung zu ertheilen. Sie meinte, derselbe habe es nicht gewagt, sich in Wien prüfen zu lassen etc. Der Kaiser jedoch rescribirte 12. Febr. 1786:

„Dem Juden Oppenheimer ist, da er neuerlich in Pesth geprüft und von der dasigen Universität der von ihnen in Utrecht erhaltene Doctorgrad bestätigt worden, die Befugniss zu ertheilen, sowohl hier als in den gesammten Erblanden praestitis praestandis und gegen Entrichtung der Toleranzsteuer die praxim medicam unbeschränkt auszuüben. Joseph."

Zu jener Zeit scheinen viele Juden sofort von der gegebenen Erlaubniss Gebrauch gemacht zu haben, denn am 9. Nov. 1793 bitten die Vertreter der Wiener Israeliten („Gemeinde" durften sie nicht genannt werden; s. meine „Geschichte der israelitisch. Cultusgemeinde in Wien"), es möge den an der Wiener Universität graduirten Doctoren gestattet sein, der Facultäts-Wittwenkasse beitragen zu dürfen. Die Facultät lehnte dieses zu jener Zeit ab und erst in späterer Zeit machte sie diese Concession.

Freilich waren noch nicht alle Wege geebnet. So mussten zu Anfang der Regierungszeit des Kaisers Franz die jüdischen Studirenden in Wien sich allmonatlich bei der Polizei durch ein Zeugniss des Decans ausweisen, dass sie fleissig die Collegien frequentirt und gute Fortschritte gemacht haben. Mit dem Jahre 1848 hörte jede Sonderstellung der jüdischen Studirenden auf, und befinden sich bekanntlich blos die jüdischen Hörer der Rechte in dem Ausnahmsfalle, dass sie nicht Doctoren utriusque, auch des canonischen Rechtes, werden können.

Es gibt jetzt in Wien an der medicinischen und philosophischen Facultät jüdische Professoren und mehrere Docenten, und in Prag sind Wessely an der juridischen und Kämpf an der philosophischen Facultät als Professoren angestellt. Unter den Studirenden selbst aber herrscht die grösste Collegialität, und befinden sich Juden in den Comité's und Ausschüssen der Studenten. Die schönen Früchte dieses collegialen Lebens werden, wie natürlich, nicht ausbleiben und sind auch da und dort schon sichtbar.

Monatschronik.

Aargau. Bei den letzten Grossrathswahlen ist die ultramontane Partei den Liberalen total erlegen, was bei den Vorgängen in der Judeneinbürgerungsfrage kaum zu erwarten war. Der Umschlag ist so grossartig, dass die Ultramontanen in der neuen Legislative zu einer Minorität von kaum 40 Mitgliedern zusammengeschrumpft sind, und es steht zu hoffen, dass dieser Vorgang auch auf die übrige Schweiz eines wohlthätigen Einflusses nicht verfehlen wird.

Bukarest. Der Glückwunsch-Deputation, welche die Israeliten zum Neujahr an den Fürsten Cousa gesandt, erwiderte der Fürst: „Im Jahre 1864 werden die Rumänen vom israelitischen Glauben mehr Rechte geniessen. Bevor wir Ihre Petition erhielten, meine Herren, hatten wir schon die nöthigen Vorkehrungen getroffen. Ich wollte Ihnen Alles geben, aber das ist nicht gegangen. Sie werden eine allmälige Emancipation haben. Ueberall und in welcher Stadt ich gewesen bin, habe ich Sie geliebt und ich habe niemals Religionsunterschiede gemacht.“ Inzwischen ist bei der Kammerdebatte über das Gemeindegesetz auch die Stellung der Israeliten in der Gemeinde zur Sprache gekommen. Der Antrag des Professors Castaphoras auf vollste Gleichstellung der Israeliten mit den Christen, wurde mit den traditionellen Vorwürfen gegen Juden und Judenthum beantwortet, und nur mit der äussersten Anstrengung gelang es, ein Amendement durchzubringen, wonach jene Israeliten, welche den Unterofficiersgrad in der Armee, das Licentiat oder Doctorat an einer auswärtigen Universität erworben, oder endlich ein industrielles Etablissement im Besitze haben, das mindestens 50 Arbeiter beschäftigt, vollberechtigt in der Gemeinde sein sollen.

Newyork. Hier lebt noch ein jüdischer Veteran aus dem ersten Befreiungskampfe der Union, in dem seltenen Alter von 103 Jahren. In diesen Tagen wurde ihm von der hiesigen Gemeinde die Summe von 5000 Dollars zur Sicherstellung seiner letzten Lebenstage überreicht.

Paris. Der französische Consul Victor Place hat auf dem Boden, wo das alte Ninive stand, Nachgrabungen vornehmen

lassen, und in Bezug auf die alte Königsburg zu Karhabad überraschende Entdeckungen gemacht. Er hat namentlich ihren wirklichen Umfang, ihre verschiedenen Gebäulichkeiten und zum Theil selbst die unbedeutenderen inneren Einrichtungen nachgewiesen. Die viereckige Ringmauer ist in ihrem ganzen Umfange nahe an zwei Stunden lang; sie hat eine Dicke von 21 Mètres und 150 Thürme. Ausserdem hat Herr Place die sieben Thore freigelegt, welche aus dieser gewaltigen Burg in die sie umgebende Stadt führten. Drei dieser Thore sind förmliche Triumphbogen, mit Sculpturen und polychromen Ziegeln geschmückt. Mit Hülfe dieser Thore ist es Place gelungen, die Strassen, welche von innen sowohl nach aussen, als nach innen führten, aufzufinden.

— Der Entwurf zum Budget für 1865 enthält eine Vermehrung für den israelitischen Cultus von 3000 Frcs., nämlich zum Gehalte zweier neuen Vorbeter und für ein in Besançon zu creirendes Rabbinat. Der Deputirte Leopold Javal wird bei der Discussion eine viel grössere Vermehrung zur Aufbesserung der kärglichen Gehälter der jüdischen Cultusbeamten verlangen.

Wien. Hier sollen die Polizeicommissariate angewiesen sein, statistisch-dogmatische Erhebungen über Anzahl, Andachtsorte und religiöse Confessionen der in ihren Bezirken wohnenden Israeliten zu pflegen und sich die Ueberzeugung zu verschaffen, ob und wie viele „orthodoxe“ und desgleichen, wie viele „reformirte“ Juden daselbst domiciliren. (Die famose Adresse wäre demnach doch nicht ganz erfolglos geblieben und die 121 bannwüthigen Protestanten können sich in ihren Predigten am bevorstehenden Feste mit Genugthuung über Hohes Lied 2, 12 ergehen.)

— Der Redacteur der seit mehr als 20 Jahren bestehenden Zeitschrift Kochbe Jizchak, Herr M. E. Stern, hat von der k. k. Academie der Wissenschaften eine Subvention erhalten.

Historischer Ueberblick über die mannigfachen Codificationen des Halachastoffes, von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem letzten Abschlusse.

Von Rabbiner Dr. P. Bucholz.

Die Entwickelungsgeschichte der jüdischen Traditionslehre ist die Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung des zweiten Tempels. Dem nunmehr politisch unselbstständig gewordenen Volke war der Besitz der entwicklungsfähigen, der Geistesthätigkeit einen so weiten Spielraum bietenden Traditionslehre ein heiliges Palladium, ein Lebenselement, an dem es sich aufrichtete und seine Frische bewahrte. In der That erkannte es auch mit richtigem Gefühl die hohe Bedeutung des Studiums dieser Lehre für sein ferneres Bestehen, und gab sich mit der ihm innewohnenden Energie demselben hin. War auch schon zur Zeit des Tempels der Ausbau der Traditionslehre begonnen, so hinderte doch der noch vorhandene Schein einer politischen Selbstständigkeit die allgemeine Ausdehnung des Studiums, denn das Individuum musste zurücktreten vor dem den religiösen Staat repräsentirenden Collegium[1]), und nur Männer, die auch eine politische Stellung einnahmen, traten in den Vordergrund. Erst als mit dem gänzlichen Falle des Staates und des Tempels auch dieser letzte Schein geschwunden, begann das ernste Studium der Lehre das Gemeingut der Nation zu werden, und bildet fortan den Boden, auf welchem das historische Leben des Volkes sich bewegt. Was in der Geschichte politisch selbstständiger Völker bedeutende Siege, Erobe-

[1]) Vgl. Frankel, Hodegetik in die Mischna S. 42 f.

rungen, Erfindungen und Entdeckungen, bezeichnet in der Geschichte des jüdischen Volkes nach der zweiten Tempelzerstörung der Wechsel der Lehrweise, die verschiedene Richtung der Geister in der Erfassung und Verarbeitung des Traditionsstoffes. Und wie alle geschichtlichen Erscheinungen die naturgemässen Stadien des Aufblühens, des Höhepunktes der Reife und des allmäligen Verfalles durchlaufen, so sind dieselben auch in der Entwickelungsgeschichte der jüdischen Traditionslehre erkennbar. Wenn nämlich das Aufblühen einer bestimmten Geistesrichtung durch ein unbewusstes, aber desto lebendigeres und frischeres Schaffen des in ihr lebenden Genius sich kennzeichnet, ihr Höhepunkt dagegen in bewussten, reifen und vollendeten Leistungen zu Tage tritt, so ist es ein Zeichen des beginnenden Verfalles, wenn die Productivität immer mehr vor der Reproduction des in jenen beiden früheren Stadien Geschaffenen zurücktritt, bis endlich der Abschluss der Epoche bezeichnet wird durch Sammelwerke, welche die Resultate derselben zusammenzustellen sich bestreben.

Während der Blüthezeit der tanaïtischen Geistesrichtung lebten die Geister im unmittelbarsten Verkehr mit einander und kannten, unmittelbar an die heilige Schrift anknüpfend und aus ihr die Normen für das Leben schaffend, nicht das Bedürfniss nach einem Leitfaden. Als das Gesetzesstudium dieser Epoche in R. Elieser, R. Josua, R. Akiba und deren Zeitgenossen seinen Höhepunkt erreichte, trat die Kunst an das unbewusste Schaffen der Väter heran. Man erfand Regeln und mnemonische Zeichen zur leichteren Ueberlieferung an die kommenden Geschlechter. R. Akiba wird auch als der Erste genannt, der den Traditionsstoff geordnet und in ein System gebracht[2]). Und was der Meister begonnen, das setzte sich fort in seinen Jüngern, indem R. Meïr die Mischna, R. Nehemia die Tosifta, R. Jehuda Sifra und R. Simeon Sifri nach dem Vorbilde des Lehrers zum Theil fixirten[3]).

---

[2]) Vgl. hierüber ausführlich Frankel a. a. O. S. 115 u. 210.

[3]) Synhedrin 86.

Noch war aber nicht die Zeit zu einem Abschlusse. Die Schüler des R. Akiba hatten ein neues Leben in das Gesetzesstudium gebracht, die productive Kraft der Geister war noch nicht erloschen, und daher kam es jetzt nicht zu einem die ganze Arbeit der Tanaïm umfassenden Schlusswerke. Erst als durch den Druck mannigfacher Leiden auf Geist und Gemüth die unmittelbare Schöpferkraft zu versiegen drohete, erwachte in den letzten Gliedern des Tanaïmgeschlechtes die Ueberzeugung, dass, soll der heilige Nationalschatz, die Tradition, und die auf derselben beruhenden und sie ergänzenden Lehre der Tanaïm, vor dem Untergange bewahrt werden, eine feste, von der Gesammtheit getragene Stätte gegründet werden müsse. Der durch seine wissenschaftliche und politische Stellung hervorragende R. Jehuda Hanasi unternahm es, den bis zu seiner Zeit angehäuften, zum grössten Theil in den Geistern allein vorhandenen Traditions- und Lehrstoff zu sammeln und schriftlich zu fixiren[4]), indem er sein Augenmerk besonders auf die von R. Akiba und dessen Schüler R. Meïr bereits begonnene Ordnung der Mischna richtete, es seinen Schülern überlassend, die neben derselben einhergehenden Additamenta ihrerseits zu redigiren. Doch hat auch durch R. Jehuda die Mischna noch nicht ihren völligen Abschluss erfahren; erst als mit ihm der letzte der Tanaïm gestorben war, vollendeten seine Schüler sein Werk, indem sie noch Manches in der letzten Zeit Entstandenes hinzufügten.

Die Absicht des R. Jehuda war vor Allem, die Tradition und die Lehre vor dem Untergange zu bewahren, nächstdem aber auch die feste Norm für die Praxis, die Halacha, aus den vielen dissentirenden Meinungen, die sich besonders seit der Auflösung des Synhedrium geltend

[4]) Abgesehen davon, dass es fast gar nicht denkbar ist, wie R. Jehuda die Mischna mündlich so hätte ordnen können, dass sie vor Verwirrung und Vergessenheit geschützt gewesen wäre, spricht auch dafür, dass R. Jehuda sie aufgeschrieben, der Umstand, dass sonst die so dankbare jüd. Geschichte gewiss den Namen dessen, der dieses Verdienst sich erworben, mit Anerkennung genannt hätte. Vgl. hierüber und das weiter Folgende Frankel a. a. O. K. 3. 4.

gemacht hatten, festzustellen. Daher wird die Norm gewöhnlich ohne Angabe der Quelle und ohne Belege hingestellt. Nur höchst selten wird ein Bibelvers als Quelle der Norm hinzugefügt. Zuweilen jedoch wird eine alte Mischna als Quelle erwähnt, wenn dieselbe nämlich durch spätere Verordnung (תקנה) aufgehoben oder modificirt worden ist. Auch wird der Autor der Norm nur selten genannt; sie hat häufig ihre Begründung in ihrem Alterthum oder in dem massgebenden Gewichte früherer Lehrer. Als Ueberlieferer und Gewährsmann solcher autorlosen Mischnajot oder Halachot gilt R. Meïr, was so viel besagen will, als, R. Meïr hat von den Meinungen, die er vorgefunden, die hier beibehaltene als richtig anerkannt. Solchen ohne Autor angeführten Halachot, mit welchen gewöhnlich die Mischna beginnt, ist zuweilen die abweichende Meinung eines Einzelnen an die Seite gestellt, um, wie eine Mischna (Edujot 1, 5) angibt, späteren Dissentirenden entgegenzuhalten, dass sich bereits eine andere Meinung geltend zu machen versucht, aber als die Einzelner gegenüber der der Mehrheit verworfen wurde. Nicht selten beginnt auch die Mischna mit der Meinung eines Einzelnen, dem die der Mehrheit (Chachamim) gegenübergestellt wird, in welchem Falle die der letzteren normirend ist.

Das ganze Mischnawerk zerfällt in sechs Ordnungen (סדרים), welche das Ganze der religiösen Vorschriften umfassen, und zwar: 1. Seraïm (זרעים), die die Agricultur behandelnden Gesetze; 2. Moëd (מועד), Gesetze über Ruhe- und Feiertage; 3. Naschim (נשים), Ehegesetze; 4. Nesikin (נזיקין), Criminal- und Civilrecht; 5. Kadaschim (קדשים), Opfer- und Speisegesetze; 6. Taharot (טהרות), Reinigungsgesetze.

Jede dieser Ordnungen zerfällt in mehrere Tractate (מסכת), und diese wiederum in Abschnitte (פרק), deren jeder aus mehreren Mischnajot (משנה) besteht.

Die Sprache der Mischna ist in ihrem Grundtone hebräisch, doch kommen viele chaldäische und auch griechische Wörter vor.

So war (um 200 nach der gew. Zeitrechnung) der erste

Codex des Halachastoffes zu Stande gekommen. Hervorgegangen aus dem Streben, die Tradition zu bewahren, bezeichnet er den Scheidepunkt zweier Epochen in der Entwickelungsgeschichte der jüd. Tradition; er stehet an der Grenze zwischen dem dahinscheidenden Tanaïm- und dem aufblühenden Emoraïmgeschlecht, für das er den Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für das Studium des Gesetzes bildet.

Wie aber die Mischna in ihren ersten Anfängen nicht für die Praxis angelegt, sondern aus dem sich als Selbstzweck setzenden Studium des Gesetzes hervorgegangen war, so konnte auch die Zusammenstellung ihrer Resultate den Anforderungen einer späteren Zeit an einen Codex nicht genügen. Wenn man auch nicht annehmen kann, dass das Bedürfniss nach einem solchen Codex allein das Studium der Emoraïm bewegt hat, so lässt sich doch nicht leugnen, dass das Leben mit seinen stets wechselnden Formen und Bedürfnissen stets neuen Stoff bietet, und so war denn der geistigen Thätigkeit der nun folgenden, fast vier Jahrhunderte umfassenden emoräischen Epoche ein weites Feld geöffnet. Auch sie hat geblüht, reife Früchte gezeugt, aber auch sie konnte dem Verfalle nicht entgehen, und die letzten Emoraïm sahen wohl ein, dass sie den Talmud, so hiess nämlich das Gesetzesstudium seit dem Abschluss der Mischna, nur durch schriftliche Fixirung und Abschliessung vor Ausschreitungen und Untergange sichern konnten. R. Aschi und Rabina begannen das ungeheure Werk, aber die Zeit zum Abschlusse war noch nicht gekommen, denn R. Aschi und Rabina selbst wie ihre Söhne waren productive Geister, und ihnen wie manchen ihrer Zeitgenossen verdankt der Talmud manche Bereicherung. Die sogenannten Saburäer, welche eigentlich die letzten Ausläufer der Emoraïm sind und deren Spuren sich häufig genug im Talmud finden, setzten die Redaction fort, bis sie endlich, wahrscheinlich von den ersten Geonim (vgl. weiter) vollständig abgeschlossen wurde. Aber der Talmud enthält nicht blos wie die Mischna Normen über die Gesetzesfragen, sondern er ist das Lebensbild des jüdischen Volkes während eines meh-

rere Jahrhunderte zählenden Zeitraumes, und gibt gerade in der ungeordneten Nebeneinanderstellung des verschiedenartigsten Stoffes die klarste Anschauung von dem Zustande des Volkes. Neben lauter Freude tiefes Seelenleiden, neben tiefem Seelenfrieden aufzuckendes Angstgeschrei, neben hohen, wahrhaft philosophischen Ideen dunkle Anschauungen; aber stets überschwebt von dem frischen Hauche geistigen Lebens, geistiger Regsamkeit, die keine Freude übertönen, kein noch so schweres Leid ersticken kann, die sich herauswindet aus den Ketten der Mystik zum hellsten, klarsten Bewusstsein.

Der Talmud ist kein Codex, noch will er sich als solchen geben; er umfasst das religiöse, geschichtliche und volksthümliche Bild einer vierhundertjährigen Zeit. An die religiösen Normen und Meinungen in ihm knüpft sich von nun an die Fortentwickelung der Tradition. Aber gerade weil der Talmud nicht die Tendenz hatte, ein Codex zu sein, musste sich nach dem Abschlusse desselben das Bedürfniss nach einem Codex herausstellen, der die Norm, herausgeschält aus der Discussion und den sie verhüllenden, fremdartigen Elementen, für die Praxis fixire. Dieses Bedürfniss tritt nun zunächst hervor in den sehr zahlreichen, religiösen Anfragen an die die Lehrstühle der Emoraïm in Sura und Pumbedita einnehmenden Geonim. Dieses Bedürfniss ist aber während der geonäischen Epoche nicht vollständig befriedigt worden und wurde, je entfernter von der Zeit des Abschlusses des Talmud, um so fühlbarer. Der Gaonsitz in Sura und Pumbedita erfreuete sich in der ganzen Diaspora eines so hohen Ansehens, und die Inhaber desselben waren in der That zum grössten Theil mit dem ganzen talmudischen Halachastoffe so vertraut, dass man auf ihre Entscheidungen gern hörte. Als aber mit dem Erlöschen des Gaonats — 11. Jahrh. — das Talmudstudium seinen Mittelpunkt verlor, trat das Bedürfniss nach einem Codex immer dringender hervor, zumal da Fragen und Fälle auftauchten, für die sich im Talmud keine directe Entscheidung vorfand. Es erscheinen nun Compendien über einen bald grösseren, bald geringeren Theil des Halachastoffes. Die verschiedenen Schulen haben ihr Con-

tingent gestellt zu diesem Zweige der Literatur, und da sie auf den gegen das Ende des 16. Jahrh. endgültig abschliessenden Religionscodex Einfluss geübt, soll ihrer im Verlaufe dieses Aufsatzes gebührende Erwähnung geschehen.

In dem ganzen Gebiete der Codexliteratur machen sich zwei verschiedene Richtungen geltend. Die eine hebt die Norm aus der Discussion heraus und stellt sie so ohne Quellenangabe und Belege hin; diese gipfelt in dem Werke Jad ha-chasaka des R. Moses ben Maimon. Die andere geht im Gegentheile zuvörderst auf die Quellen ein, entwickelt aus denselben die Norm, stützt sie durch Beweise und Gewährsmänner; diese erreicht ihren Höhepunkt in dem Torat ha-bajit des R. Salomon ben Aderet.

Es ist Thatsache, dass ein Gesetzbuch, welches die Normen als Machtsprüche ohne Angabe der Quellen und vernunftgemässe Begründung hinstellt, dem Geiste des jüd. Lesers widerstrebt. Der jüd. Geist will sich nicht gefangen geben, er will selbst bei den gewöhnlichsten Uebungen des Gesetzes mit der Geschichte und Entwickelung desselben in Zusammenhang bleiben. Er erkennt zwar Autorität an, aber keine Autorität der Person; er beugt sich nur vor der Grösse des Geistes, vor dem ehrfurchtgebietenden Wissen, und darum will er diesen Geist kennen lernen, von diesem Wissen überzeugt sein. Daher die Erscheinung, dass diejenigen Compendien, welche die Norm ohne Quelle und Belege hinstellen, in bedeutend geringerer Anzahl vorhanden sind, als jene, welche Quelle und Belege in ihr Bereich ziehen, daher ferner der Umstand, dass, wie die Mischna den Talmud hervorgerufen, jene ersteren Compendien zu vielfachen Commentaren und Quellenangaben Veranlassung gegeben haben. Wenn daher auch die verschiedene Darstellung der Normen einen Leitfaden durch dieses Gebiet abgeben könnte, so dürfte dennoch zur besseren Uebersichtlichkeit die Gruppirung der codificirenden Werke nach ihrer chronologischen Reihenfolge vorzuziehen sein. Wir theilen deshalb die Codices seit dem Abschlusse des Talmud bis zum Erscheinen des letztgültigen, den gesammten in der Gola zur Anwen-

dung kommenden Halachastoff zusammenfassenden Codex in folgende Rubriken:

I. Codices der geonäischen Zeit, von 700—1040.

II. Codices der spanisch-afrikan. Schule, 1030—1080.

III. Codices der Tosafistenschule, 1100—1280.

IV. Codices aus dem Zeitalter Ben Aderet's u. Ascheri's, 1300—1340.

V. Codices zwischen Tur und Schulchan Aruch, 1340 bis 1580.

I. Codices der geonäischen Zeit. 700—1040.

Schon der in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts lebende Gaon R. Achaï aus Schabcha schrieb 191 Vorträge unter der Benennung שאלתות, in welchen er ausschliesslich halachische Fragen behandelt. Der Hauptzweck dieser Vorträge, die ihrer ganzen Form nach wahrscheinlich nicht öffentlich gehalten worden sind, ist die Beantwortung halachischer Fragen (daher die Benennung שאלתות und nicht דרשות). Anknüpfend an die Wochenabschnitte, behandelt R. Achaï zuweilen ein oder mehrere in denselben vorkommende Gesetze, öfter jedoch werden unter einen Wochenabschnitt Gesetze gestellt, für die in demselben kein Anknüpfungspunkt sich findet. Die Behandlung ist eine spannende. Es werden nämlich die die Hauptfrage betreffenden Voraussetzungen und mit ihr in logischer Verbindung stehenden, in der Schrift, Mischna oder Talmud bereits entschiedenen Normen, kurz und gedrängt, zuweilen mit abgekürzter Discussion vorangestellt. Hieran schliesst sich unter den einleitenden Worten: ברם צריך את למילף (aber du musst erforschen) oder gewöhnlich abgekürzt: ברם צריך, eine im Talmud bereits angeregte, aber unentschieden gebliebene Frage, die hier normirt wird, und zwar durch ein einer talmudischen Meinung hinzugefügtes וכן הלכתא.

Während aber R. Achaï durch die Art seiner Darstellung die Normen über einen und denselben Gegenstand an viele Stellen zerstreut und nur wenig Neues bietet, hat ein jüngerer Zeitgenosse desselben, R. Jehudaï Gaon aus Sura, „der Blinde" genannt, ein Compendium der im Laufe

des Jahres in Anwendung kommenden Halachot, unter dem Titel הלכות פסוקות oder קטועות auch קצובות „feste Halachot" verfasst, in welchem er die Normen nach dem Stoff geordnet. Die von diesem Werke erhaltenen Bruchstücke zeigen, dass dasselbe ohne Quellenangabe und Belege die Normen in einer kurzen, leicht verständlichen Ausdrucksweise zusammenstellte. Die Sprache ist in den vorliegenden Fragmenten hebräisch, doch soll R. Jehudaï sein Werk chaldäisch geschrieben und muthmasslich R. Joseph Bonfils dasselbe in's Hebräische übersetzt haben[5]). Dieser R. Jehudaï, von dem bekannt war, dass er ein Compendium verfasst, galt Vielen als der Autor des Halachot Gedolot, הלכות גדולות, eines ebenfalls der geonäischen Zeit angehörenden Codex. Doch ist nachgewiesen, dass die Ansicht vieler alten Autoren, welche dieses Werk dem Simon aus Kahira zuschreibt, der es um 900 verfasst haben soll, die richtige sei[6]). Unzweifelhaft haben jedoch die Halachot des R. Jehudaï dem Verfasser der Halachot Gedolot vorgelegen, so dass sie zum grossen Theil den Grundtext der Hal. Ged. bilden. Denn ausser dass R. Jehudaï häufig namentlich citirt ist, wird er auch mehrere Male unter dem blossen Titel Gaon angeführt. Es scheint sogar, dass die Hal. Ged. ursprünglich einen Commentar zu denen des R. Jehudaï gebildet, die sie später ganz verdrängt haben. Die Reihenfolge der Halachot ist im Grossen und Ganzen nach dem Muster der Mischnaordnungen angelegt, indem auch hier mit Berachot und Seraïm begonnen wird, denen die übrigen Ordnun-

---

[5]) Vgl. Luzzatto בית האוצר S. 52 f. Die Fragmente der הל' פסוקות sind im מחזור ויטרי enthalten.

[6]) Abraham ben Nathan Ibn Jarchi citirt in seinem ספר המנהיג neben den Hal. des Simon Kahira (S. 22 b) auch sehr häufig Hal. des R. Jehudaï, die er zuweilen פסוקות, zuweilen גדולות nennt. Einmal (S. 25) citirt er sogar בהלכות גדולות דרב יהודאי ובפסוקות. In unserem בה"ג finden sich jedoch nur die Stellen, die im Namen Simons aus Kahira oder unter בעל הלכות angeführt sind. Mitunter weichen die Hal. Ged. von den Pesukot ab. Vgl. בה"ג Hilchot Megilla und die Fragmente der Pesukot in Machsor Vitry Nr. 247; ferner Grätz in dieser Monatsschrift 1858, S. 217 f.

gen, auch Manches aus קדשים, folgen. טהרות fehlt, mit Ausnahme von נדה, weil nur diejenigen Halachot berücksichtigt sind, die noch in jetziger Zeit in Anwendung kommen. Der Verfasser hielt sich nicht streng an die Ordnung der Mischna. Von manchen Ordnungen hat er nur einige Tractate, von diesen nur wenige Abschnitte. Häufig sind mehrere der letztern in Einen zusammengezogen, zuweilen werden solche, die sich nicht mit dem durch den Namen des Tractats bezeichneten Gegenstande beschäftigen, als besondere Halachot unter besonderem Titel herausgehoben und hinter dem Tractat behandelt, zu dem sie ursprünglich gehörten. Die Halachot Gedolot reihen in den, Quellen und Belegen in ihr Bereich ziehende Compendien; Sprache und Ausdruck sind dem Talmud entlehnt. Am Ende einer aus dem Talmud angeführten Discussion wird häufig hinzugefügt: „Die Norm ist wie R. N." Zuweilen stellt jedoch der Verfasser die Norm voran und lässt Quelle und Begründung folgen, oder er fasst die Resultate einer längeren, aus dem Talmud angeführten Discussion meist in chaldäischer, von dem gewöhnlichen Text abweichender Sprache zusammen und nimmt unter dieselben auch die von den Geonim in der betreffenden Materie getroffenen Entscheidungen auf, ohne jedoch Autoren namhaft zu machen. Diese häufig vorkommenden Abweichungen von der gewöhnlichen, blos referirenden Weise sind Veranlassung zu einer Interpolation geworden, die zu irrigen Schlüssen verleitet hat. An vielen solcher Stellen nämlich hat ein Leser das Wort פסק an die Seite geschrieben, welches später in den Text gekommen ist[7]). Die Hal. Ged. sind bei den Späteren,

---

[7]) Dass dieses פסק nicht vom Verf. selbst herrührt, beweist erstlich der Umstand, dass dasselbe in vielen Abschnitten gar nicht vorkommt, obgleich die im Text erwähnte Abweichung sich sehr häufig in denselben findet. Ferner sind die mit פסק bezeichneten Stellen durchaus keine selbstständigen Entscheidungen des Verf., und es ist nicht abzusehen, warum jene Stellen, in welchen die Begründung dem Resultate folgt, weniger diesen Namen verdienen, als die im Text bezeichneten. Wir wagen daher manchen bescheidenen Zweifel gegen die Vermuthung des hochverehrten Herrn Oberrabbiner Rapaport (Ke-

besonders den Tosafisten, sehr angesehen, und ihre Normen werden als traditionell und daher als unantastbar betrachtet[8]). — Während jedoch die Hal. Ged. sowohl formell als inhaltlich nur eine sehr geringe Selbstständigkeit bekunden, tritt uns in dem letzten compendiarischen Werke, das uns aus dieser Zeit erhalten ist, eine wahrhaft wissenschaftliche, nach Form und Inhalt durchaus musterhafte und selbstständige Leistung entgegen. Das erlöschende Geonat loderte in R. Haï Gaon (geb. 969, gest. 1038) nochmals in hellem Glanzstrahle auf[9]). Unter vielen bedeutenden Werken verfasste er auch mehrere Compendien über den Eid nach talmudischem Rechte, ferner über fast alle Zweige des Handels-, Pfand- und Depositenrechts. Die uns vorliegenden Werke משפטי שבועות und ספר מקח וממכר sind die Erzeugnisse eines klaren, systematischen Geistes, der mit ausgezeichnetem Scharfblick das ganze Gebiet seines Gegenstandes überschaut, das Zusammengehörende genau gruppirt und die einzelnen Partien scharfsinnig, kurz und bündig abwickelt[1]). Quellen und Belege

---

rem Chemed VI, S. 236), es seien in diesem פסק die dem ה"נ einverleibten Halachot des R. Jehudaï wahrzunehmen. — Tosaf. Berach. 41a anf. אבל zu Ende ist jedoch von einem פסק דה"נ die Rede. Vielleicht hat es ursprünglich überall gestanden und wurde später weggelassen, zumal da das Werk uns in so corrumpirter Gestalt vorliegt, dass R. Alexander Schor im תבואות שור 48, 4 davon sagt נוסחא דקמן בה"נ הויא כמתניתא דלא מתניא בי' ר' חייא ור' הושעיא.

[8]) Vgl. Tosaf. Chullin 44a, anf. כדי und 47a, anf. אי, wo von den Hal. Ged. gesagt wird: שכל דבריהם דברי קבלה. Vgl. jedoch die Aeusserung des R. Tam, angeführt bei R. Ascher zu Moëd Katan, Abschn. 3, Nro. 3 gegen Ende: וגם ר"ת ז"ל כתב דלא סמכינן על דברי בעל ההלכות ו"ל בדבר זה דרב יהודאי גאון מאור עינים הי' ופעמים שהיו תלמידיו כותבין את אשר לא צוה ולא עלה על לבו. Die Wahrnehmung, dass die Hal. Ged. nicht von R. Jehudaï verfasst sind, könnte demnach auch Einfluss auf die Halacha üben.

[9]) Mit R. Haï schliesst eigentlich das Zeitalter der Geonim, da sein einziger Nachfolger Chiskia schon zwei Jahre nach Haï's Tode, nachdem er längere Zeit im Kerker geschmachtet, hingerichtet wurde. Grätz VI, 14. — Auch Saadia Gaon hat mehrere Compendien verfasst, die jedoch zum grössten Theil verloren sind. Vgl. Rapaport Biographie des Saadia Bikkure Haïttim X.

[1]) Vgl. über Haï's Darstellungsweise Frankel, Gerichtlicher Beweis, S. 302.

sind genau berücksichtigt. Diese Compendien zerfallen je in mehrere שערים „Pforten," deren jede ein besonderes Capitel des im Buche behandeten Gegenstandes, zuweilen in mehreren, durch Zahlen getrennten Absätzen bespricht, und waren ursprünglich in arabischer Sprache abgefasst. Das Handelsrecht ist von dem berühmten Tosafisten R. Isaac ben Ruben aus Barcelona im Jahre 1078 in's Hebräische übersetzt worden[2]).

II. Codices der spanisch-afrikanischen Schule.

Mit R. Haï's Tode war nicht blos das Geonat verwaist, sondern das Talmudstudium hatte auch seine Stützen im Morgenlande verloren und suchte sich im Occident eine Zufluchtsstätte zu begründen. Spanien, Afrika und Frankreich sind von nun an der Boden, auf welchem das Talmudstudium sich fortentwickelt, und hier werden fünf Männer, die Alle den Namen Isaak führen, als die Hauptträger desselben in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts genannt. Drei derselben aus Spanien und Afrika haben sich mit der Codificirung des Halachastoffes beschäftigt. Zunächst hat R. Isaak ben Jehuda Ibn Giat, auch ben Moschia genannt (geb. 1030, gest. 1089), der aus einer reichen und angesehenen Familie in Lucena, unweit Cordova, stammte, eine Art Compendium für die rituelle Praxis über Fest- und Fasttage zusammengestellt, das die religionsgesetzlichen Bestimmungen aus Talmud und geonäischen Entscheidungen übersichtlich auseinandersetzt[3]) und von Späteren häufig angeführt wird. Ein jüngerer Zeitgenosse dieses Ibn Giat, R. Isaak ben Ruben aus Barcelona (geb. 1043), verfasste nach dem Vorbilde des R. Haï ein Compendium über den Eid unter dem Titel שערי שבועות. Dasselbe besteht aus 20 Pforten, deren jede in mehrere Unterabtheilungen zerfällt. Anlage und Form des Werkes entsprechen der des R. Haï, indem

---

[2]) Rapaport, Biographie des R. Haï Gaon, Bikkure Haïttim, Jahrgang X, Seite 82 und Note 23.

[3]) Derenburg in Geigers Zeitschrift V, S. 396. Grätz, Geschichte VI, S. 75.

auch R. Isaak auf die Quelle zurückgeht und in scharfsinniger Weise die Norm aus derselben deducirt. Doch ist, was Genauigkeit der Systematik und kritische Schärfe betrifft, das Vorbild nicht erreicht[4]). Beide Isaak wurden übertroffen von dem dritten: R. Isaak ben Jacob Alfasi oder Alkalaï. Geboren in Kala-Ibn-Hammad in der Nähe von Fez 1013, hörte er die letzten afrikanischen Autoritäten: R. Nissim und R. Chananel, und wurde nach deren Tode Träger des Talmuds in Westafrika[5]). Das Bedürfniss nach einem das ganze Gebiet der talmudischen Halacha umfassenden Codex, das seit dem Abschlusse des Talmud immer fühlbarer hervortrat, hatte bis auf Alfasi's Zeit nur sehr mangelhafte Abhülfe gefunden, da die bis dahin erschienenen Compendien, wie die des R. Haï, R. Isaak ben Ruben u. s. w., nur einen geringen Theil der Halachot behandelten; und selbst die Hal. Gedolot können nicht auf Vollständigkeit Anspruch machen. Auch war der talmudische Halachastoff in der afrikanischen Schule von den Lehrern des Alfasi und deren Vorgängern um ein Bedeutendes vermehrt und für viele Fragen Entscheidungen getroffen worden, die im Talmud entweder unentschieden geblieben oder gar nicht berührt waren. Daher musste es einem Manne von Alfasi's Geist und Wissen darum zu thun sein, dem Mangel der vorhandenen Compendien durch einen vollständigen, das ganze halachische Gebiet des Talmud umfassenden, die Entscheidungen der Geonim und seiner Lehrer mit aufnehmenden Codex abzuhelfen. Seine Halachot, die er zu diesem Zwecke verfasste, schliessen sich eng an den Talmud in der Weise an, dass sie aus demselben, was fest zu der genetischen Dar- und Feststellung der Norm gehört, entwickeln, alles Sonstige aber weglassen. Alfasi stempelt so die eine Meinung durch Aufnahme unter seine Halachot zur Norm, während er die andere durch blosses Ignoriren verwirft. Er hat die Ordnungen, Traktate, Abschnitte, und sogar die Reihenfolge der Mischnajot mit wenigen Ausnahmen

[4]) Vgl. Frankel, Gerichtlicher Beweis, S. 303, Anm.
[5]) Grätz a. a. O. S. 76.

so beibehalten, wie sie der Talmud hat, stellt auch wie dieser die Mischna an die Spitze und lässt ihr die Discussion folgen, insofern sie zur Erzeugung und Begründung der Norm nothwendig ist. Wo im Talmud eine Frage unentschieden geblieben, normirt sie Alfasi entweder nach den für diese Fälle massgebenden Regeln oder nach der Entscheidung der Geonim, oder endlich, indem er selbst aus anderen ähnlichen Stellen die Entscheidung eruirt. Sehr häufig polemisirt er gegen die Geonim und weicht von ihrer Entscheidung ab. Die Halachot des Alfasi haben am meisten Aehnlichkeit mit den Halachot Gedolot, nicht blos, was Ordnung der Halachot und Namen der Titel betrifft, die hier wie dort meist nach den Traktaten benannt sind, sondern auch in der Weise der Codification. Alfasi's Werk erstreckt sich ausschliesslich über jene talm. Traktate, die die noch heute gültigen Gesetze behandeln. Die Alfasischen Halachot erwarben sich bald grosses Ansehen und galten als Autorität.

Bei allen Vorzügen des Alfasischen Werkes musste sich jedoch bald ein Uebelstand herausstellen, der die Anwendung desselben als Codex sehr erschwerte. Denn wenn auch nunmehr alles Fremdartige, nicht streng zur Halacha Gehörende beseitigt war, so blieben die Halachot doch nur gleichsam ein Talmud in abgekürzter Form, da die Normen nach den talmudischen Traktaten in Form der Discussion und nicht nach dem Stoffe in knapper Gesetzesform abgefasst und geordnet waren; mit einem Worte: Es fehlte noch immer ein eigentlich wissenschaftlicher Codex, der als solcher frei von der dialektischen Form des Talmud in voller Selbstständigkeit das ganze Gebiet des Halachastoffes umfasse. Diese Arbeit war dem Manne vorbehalten, der überhaupt das Judenthum in nähere Berührung mit der Wissenschaft brachte: Moses ben Maimun (1135). Sein Werk „Jad hachasaka" ist das einzige in dem ganzen Gebiete der codificirenden Literatur, das ein Codex des gesammten Halachastoffes genannt werden kann. Jad hachasaka, auch Mischna-Thora genannt, umfasst nicht nur die noch jetzt auszuübenden Gesetze, sondern den ganzen, fast unermesslichen Halacha-

stoff, aber nur in seinen Resultaten und ohne Angabe der Quellen. Das Werk ist in klarer, durchsichtiger hebräischer Sprache geschrieben, und lassen wir über Motive und Zweck des Buches Maimuni selbst reden. Nachdem er eine gedrängte Uebersicht der Entwickelungsgeschichte der Tradition von Moses bis auf seine Zeit gegeben, fährt er fort: „Nun aber, da die Leiden überhand nehmen, die Zeit eine gedrückte und drängende ist, die Weisheit der Weisen abhanden gekommen und der Verstand der Verständigen nicht mehr vorhanden, sind die Commentarien, Halachot und Responsen, welche die Geonim verfasst und für allgemein fasslich hielten, nur sehr wenigen noch verständlich. Noch viel weniger aber der Talmud selbst, der babylonische wie der jerusalemische, Sifra, Sifri und Tosifta, die ein noch ausgebreiteteres Wissen, grössere Weisheit und mehr Zeit erfordern, um aus ihnen die Norm in dem Verbotenen und Erlaubten, wie in den übrigen Gesetzen zu erkennen. Darum habe ich den Staub von meinem Gewande geschüttelt (nach Nehemia 5, 13), und mit der Hülfe des Allmächtigen, gepriesen sei er, alle diese Werke durchforscht, um die Endresultate in Bezug auf Erlaubtes und Unerlaubtes, Reines und Unreines, wie auf die übrigen Gesetze der Thora in klarer Sprache und gedrängter Kürze zusammenzustellen, und, damit das mündliche Gesetz geläufig sei im Munde Aller, ohne Frage und Antwort, ohne jede Meinungsverschiedenheit, in klaren, unzweideutigen Worten, nach der Norm, wie sie sich aus den von R. Jehuda dem Heiligen bis auf unsere Tage sich vorfindenden Werken und Commentarien ergibt. Mit einem Worte: Es soll fernerhin Niemand mehr eines anderen Buches zum Auffinden irgend einer Norm bedürfen, sondern dieses mein Buch soll ein Codex sein für das ganze mündliche Gesetz sammt allen Verordnungen, Gebräuchen und Bestimmungen seit Moses bis zum Abschluss des Talmud, mit Rücksicht auf die Commentare der Geonim. Darum nenne ich auch dieses Werk „die zweite Thora," weil man zunächst die heilige Schrift, dann aber unmittelbar dieses Werk studiren soll, um daraus das ganze mündliche Gesetz ohne jedes andere Medium kennen

zu lernen. Was nun die Eintheilung betrifft, so gibt es zunächst über jeden Gegenstand „Halachot"; diese zerfallen wiederum in Abschnitte „Perakim," deren jeder aus mehreren kleinen Halachot besteht[6]). Manche der grossen Halachot werden blos ein Gebot besprechen, und zwar ein solches, an das sich eine reiche, ergiebige Traditionslehre knüpft und daher einen Gegenstand für sich bildet; andere umfassen mehrere Gebote, die inhaltlich zusammengehören, da die Materie und nicht die Zahl der Gebote Motiv der Theilung sein soll" [7]). Hier erwähnt Maimuni die Theilung nach Büchern noch nicht, aber nachdem er die Ge- und Verbote des Pentateuchs aufgezählt hat, fügt er noch Einiges hinzu über Gebote, die später durch die Propheten und Weisen hinzugekommen sind und ebenfalls in diesem Werke berücksichtigt werden sollen, „das er für gut befunden, in vierzehn Bücher zu theilen." Diese 14 Bücher enthalten nun den Halachastoff in folgenden Titeln:

I. ספר המדע „Buch der Erkenntniss," handelt von der Glaubenslehre im weitesten Sinne und ist durchweg philosophisch gehalten.

II. ספר האהבה „Buch der Gottesliebe," enthält die Normen über die Gebete, Segenssprüche und was damit zusammenhängt.

III. ספר הזמנים „Buch der Zeiten," von Sabbat-, Fest- und Fasttagen.

IV. ספר נשים „Buch der Frauen," vom Eherecht.

V. ספר קדושה „Buch der Heiligung," umfasst die verbotenen Ehen und Speisen.

VI. ספר הפלאה „Buch der Aussprache" (nach Numeri 6, 2), enthält die Normen über Eide und Gelübde.

VII. ספר זרעים „Buch der Saat," enthält alle bei der Saat und Ernte in Anwendung kommenden Gebote, wie die Priesterhebe, den Zehnten u. s. w.

---

[6]) Die Halacha entspricht dem Titel, der Perek der Lex, und die kleine Halacha dem §.

[7]) Vorrede zum Jad ha-chasaka.

VIII. ספר עבודה „Buch des Gottesdienstes," behandelt die Normen über Opfer der Gesammtheit und Tempeldienst.

IX. ספר קרבנות „Buch der Opfer," über Opfer des Einzelnen.

X. ספר טהרה „Buch der Reinheit," behandelt die Reinigungsgesetze.

XI. ספר נזיקין „Buch der Beschädigungen," enthält das Criminalrecht.

XII. ספר קנין „Buch des Kaufes," umfasst das Handels-, Grenz-, Associations- und Sklavenrecht.

XIII. ספר משפטים „Buch der Rechte," behandelt den übrigen Theil des Civilrechts, nämlich das Mieths-, Depositen-, Darlehns- und Erbrecht.

XIV. ספר שופטים „Buch der Richter," enthält die Normen über das Synhedrium und die demselben zustehende Befugniss der Bestrafung, über Richter und Zeugen, über die dem Ausspruch des Synhedriums Zuwiderhandelnden, über Recht und Verhalten des Königs.

(Schluss folgt.)

Eine wiederaufgefundene Handschrift.

In der Vorrede zum Pentateuchcommentar führt Mendelssohn eine Raschi- und Raschbam-Handschrift aus Worms an, die, früher David Oppenheimer gehörig, er aus der Jablonskischen Bibliothek erhalten hatte. Diese Handschrift hatte dem Commentator Sal. Dubno besonders bei der Rectificirung des Raschbam-Textes vielfachen Anhalt geboten; für den Raschi-Text hingegen wurde ihr zur Zeit nur wenig abgewonnen. Die wichtigste Stelle, die aus ihr mitgetheilt wird, bleibt die zu 2. B. M. 22, 25 abweichende Leseart in Raschi[1]); sonst erfuhr man nichts Genaueres über ihren eigentlichen Werth. Sie kam nachher ganz in Vergessenheit, wie selbst Zunz, in seinem Ra-

[1]) S. den Biur und ת"ם z. St.; in der Raschi-Handschrift der Breslauer Seminar- (früher Saravalsch.) Bibliothek, wie auch in der hiernach gedruckten Incunabel s. l. e. a. (Nro. 13 des Sarav. Catalogs) fehlt diese wie auch unsere Leseart in Raschi.

schi S. 352, Nr. 25, nach dem weiteren Verbleib dieser Handschrift fragen muss. Erst vor einiger Zeit kam sie wieder, buchstäblich gesagt, an Tageslicht. Eine Bodenkammer hatte sie nämlich so lange geborgen; glücklicher Weise unberührt vom Zahne der Zeit, wie auch von manchem anderen Zahne, um nunmehr eine ihr gebührende Stelle in der Seminar-Bibliothek einzunehmen. Denn diese Handschrift ist es, der wir die erste Ausgabe des Raschbam-Commentars (1705) zu verdanken haben. Es fehlen dem Manuscripte die ersten Blätter, so dass der Raschicommentar erst mit dem 9. Verse des 19. Cap. im 1. B. M. beginnt, somit auch der auf Raschi nach jedem Wochenabschnitte folgende Raschbam-Commentar erst mit וירא seinen Anfang nimmt, weshalb auch wir denselben bis zu dieser Stelle in unseren Ausgaben vermissen.

Wiewohl Sal. Dubno die erste, sehr incorrecte und lückenhafte Ausgabe eben nach dieser Handschrift vielfach zu berichtigen und zu ergänzen bemüht gewesen war[2]), dennoch mag hierfür noch mancher Beitrag aus ihr sich gewinnen lassen, wie ich z. B. in der Hebr. Bibliographie d. J. Nr. 37 zwei Stellen mitgetheilt habe, die wohl aus gewissen Rücksichten unbeachtet geblieben sein mögen.

Was den Raschi-Text betrifft, so wird bei einer anderen Gelegenheit speciell nachgewiesen werden, welcher Werth auch in dieser Beziehung der Handschrift beizumessen sei.

Der Codex, auf Pergament, im Jahre 5375 im Besitze eines Arztes in Worms, der יוסף בר מאיר וואלך המכונה ווייבש רופא ולא לו sich zeichnet, gehört in Bezug auf die Schriftzüge nur bis zu 4. B. M. 17, 3 einem Copisten, Namens Gabriel[3]), an[4]), der eine ältere Handschrift mit allen darin vorgefundenen תוספות copirt zu haben scheint. In diesen Zusätzen gibt der ungenannte מעתיק als einen Zeitgenossen des Aben Esra sich zu erkennen, während aus den eigenen Zusätzen des Copisten Ga-

---

[2]) In unseren neueren Ausgaben des Raschbam ist von diesen Verbesserungen nur sehr geringe Notiz genommen worden.

[3]) Zusätze eines Gabriel zu Raschi führt Zunz, Zur Geschichte u. Lit. S. 95, aus einer Handschrift der k. Bibliothek zu Berlin an.

[4]) Doch findet man auch am Anfange von כי תשא, am unteren Rande des Blattes, den Namen אני יצחק בר שלמה, doch ohne jede weitere Bemerkung und Verbindung.

briel hervorgeht, dass er nach R. Isaac Kara gelebt hat und Zeitgenosse eines R. Moses aus Paris[5]) gewesen ist. Mit Num. 17, 3 dagegen beginnt eine ganz andere Schrift, deren Züge von hier ab, von verschiedenen Copisten herrührend, sehr oft wechseln, so dass es auch leicht entstehen konnte, dass Raschi zum Abschnitte מסעי ganz übergangen wurde. Die תוספות kommen nun immer weniger vor; aus ihnen wären nur die Erklärungen zu 5. B. M. 14, im Namen eines Mordechai, und die ibid. 23, 24, im Namen eines Joseph ben Jacob gegeben, hervorzuheben, da diese תוספות nach dem Nithe Naamanim auch im Codex aus dem Jahre 1489 vorkommen, nur heisst Letzterer dort Joseph ben Isaac.

Von den fast in jede Sidra eingestreuten תוספות wollen wir nun mehrere, als Beiträge zur Schriftexegese hier folgen lassen:

1. Aben Esra. Auf dessen Namen wird zu 2. B. M. 15, 11 eine Erklärung gegeben — שמעתי אני המעתיק מפי ר' אברהם אבן עזרא beginnend — und eine zu 4. B. M. 27, 17 — מפי ר' אברהם אבן עזרא u. s. w. — die beide in unseren Ausgaben nicht zu lesen sind, wohl aber im מנחת יהודה nom. ר"ח מאורלי'. Ferner zu 1. B. M. 31, 34:

ואני המעתיק שמעתי מפי ר' אברהם אבן עזרא שאין התרפים מדברים במקום הטנופת ולפיכך ותשימם בכר הגמל שלא יראם לבן ותשב עליה שלא ינלו את עצמם וידברו:

2. Asriel ben Nathan. Auf dessen Namen lesen wir zu 4. B. M. 32, 42 eine Erklärung, die wir ähnlich bereits im רמ"בן z. St., auch im מנחת יהודה — hier כפ"ח schliessend — finden.

3. Jizchak Kara (קרא). Dessen Erklärungen zu 1. B. M. Cap. 20 u. 21 sind mit denen im תולדות יצחק des R. Jizchak Karo (קארו) nicht identisch. Was er zu 21, 14 bemerkt, nämlich

ותלך ותתע, לפי שנאמר ויכלו המים שלא תאמר למה לא נתן לה אברהם די שתזיחה בדרך ושתית הנער לכך נאמר ותלך ותתע להגיד לך באלולי ותתע בדרך לא היה המים כלים: באשר הוא שם, במקום שהיה שם שמע הק' את קולו והנה הוא חי במקומו:

---

[5]) Dessen Zeit wäre noch zu ermitteln. In seiner Exegese (s. w. u. 7) bekundet er einen nüchternen, einfachen Sinn, der Beachtung verdient, um zur weiteren Forschung über diesen fast unbekannten Exegeten anzuregen.

lesen wir auch im פענח רזא nom. ר' שמואל מפלייזא und im רשב"ם z. St.

4. Joseph Kara. Zu 1. B. M. 37, 17 die Erklärung, die auch der Raschbam in dessen Namen anführt, nur ausführlicher als im רש"בם. Ferner zu 1. B. M. 45, 4:

ואני המעתיק שמעתי משם ר' יוסף קרא בר שמעון קרא גשו נא אלי אעפ"י שאמר יוסף הוציאו כל איש מעלי נתירא להתגלות אל אחיו בסימנים אלו כי אם בלחש לכך אמר להם מתירא אני שלא ישמעו המצרים גשו נא אלי ואומר לכם דברים שתכירו שאני יוסף אני יוסף אחיכם אשר מכרתם ואין לגלות דבר זה כי אם בלחש שלא יחזיקו עצמיכם המצרים כגנבים וכלסטים לאחר זמן:

Dieses Citat wäre noch dem im Nithe Naamanim und Parschandatha gegebenen Verzeichnisse der auf den Namen des R. J. Kara lautenden Erklärungen nachzutragen; ebenso folgende aus der Saravalschen Handschrift, die gelegentlich hier angeführt werden mögen. Zu 1. B. M. 31, 39:

טרפה לא הבאתי אליך. שיהא לך פתחון פה עכשיו לומר על כן דלקתי אחריך לבקש טרפות צאני שנטרפו על ידך וגנובות ושכולות ור' יוסף פירש טרפה על ידי ארי או זאב או דוב:[6]

Zu 2. B. M. 30, 13:

ור' יוסף אמר הרגלו של לשון המקרא כך הוא שהמדבר שהוא דומה לפרש יאמר זה הדבר שאני רוצה והולך ומפרש כמו זה הדבר אשר צוה ד' לבנות צלפחד לאמר לטוב בעיניהם תהיינה לנשים וכמו זה הדבר אשר צוה ד' לקטו ממנו וכמו זה אשר תעשה על המזבח וכמו זה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אף כאן זה יתנו כל העובר על הפקודים ומה היא הנתינה מחצית השקל:

Aehnlich auch in der Leydener Handschrift, aber anonym. Die in dieser Handschrift zu lesenden Erklärungen des R. J. Kara sind bereits in dieser Monatsschrift v. J. S. 394[7]) mitgetheilt worden.

5. Midrasch אלה הדברים רבה. Nach der diesem Midrasch — welcher ausser dem Jalkut auch mehrere Male im Pentateuch-Commentare des Bechaji citirt wird — von Raschi zu 1. B. M. 29, 34 entlehnten Erklärung folgt der Zusatz:

---

[6]) Vgl. dagegen Parschandatha S. 22.

[7]) Dort muss statt ר' שמעיה es ר' שמעון מורי heissen.

שילהי דאגדה זו ומה ראה יעקב לקדש לוי לכהונה יותר מכולם שהוציא את הבכורה מבניו לפי שאין קודש מוציא קודש והשאר מנה אחר סדר תולדותם וחזר ומנה ונעשה לוי עשירי כנגן שמעון לוי ויהודה ונפתלי אשר יששכר זבולון ובנימן וחזר לראש שמעון ולוי הרי לוי עשירי:

6. Moses ha Darschan. Auf dessen Namen lesen wir:

בשילהי אגדתא של ר' משה מצאתי אני המעתיק שעיר עזים אחד לחטאת אמרו מלאכי שרת לפני הקב"ה רבונו של עולם למה לא נזכר עשו עם האחרים אמר להם אין בו רשות אמרו לו אם אין בו רשות ויזכר בזכות אברהם יצחק ויעקב אמר להם אם כן יזכה לחטאת שנ' שעיר עזים אחד לחטאת זה עשו שנ' בו אררת שער ויהיה נושא את חלאות יעקב כמו' שנ' ונשא השעיר עליו את כל עונותם: (Vgl. B. Rabba Cap. 65.)

7. Moses aus Paris. Zu 1. B. M. 21, 17:

והרב ר' משה מפריש אומר באשר הוא שם כי שמע אלהים את קול הנער כאשר הוא שם את קולו שהיה בוכה בשביל מים שמע את הקול ושם יתנהו מים לשתות:

Zu 1. B. M. 25, 23:

שמעתי אני המעתיק מהרב ר' משה מה רבותא זו שאף שאר אנשים יוכלו לעשות כן אלא כך פשט ההלכה שכל כך הי' להם מיני מאכלים על שולחנם שהיו צריכים להביא על השולחן בימות החמה ובימות הגשמים כלומר כל השנה כולה צנון וחזרת לחתך את מאכלם כראמר מר צנון מחתך את המאכל חזרת מהפך המאכל כראית' בע"ז ובימות הגשמים לקח הסוגיא (?) שאע"פי שאינן מצויות כל כך היו מחזרים אחריהם לצורך כך: (Vgl. hierzu 11a תוס' ע"ז)

Zu 1. B. M. 28, 12:

שמעתי מהרב ר' משה מפריש לפי הפשט הכתוב ישר מחזקה בתחלה עולים ואח"כ יורדים שהמקום אשר לן יעקב הוא הר המוריה אשר שכינה תדירה שם ודירתו של מקום הוא ואילו נאמר יורדים ועולים לא היה יעקב לומר אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים שהבא מן השמים ממקום מן השמים יש לו לירד והעליה כמו כן יש להם לעלות שמקומם ושכונתם בשמים אך כאשר ראה יעקב שאותם בארץ עולים למעלה ולא נשארים שם בשמים אלא יורדים אמר אין ביתם למעלה שרואה אני שיורדים וחוזרים במקום הזה ואין זה המקום

כי אם בית אלהים וזהו סולם אשר פה נצב שער השמים שבסולם זה אני רואה איתם עולים למעלה:

Zu 1. B. M. 38, 5:

ואני גבריאל שמעתי מהרב ר' משה לפי הפשט דרכם היה שהאיש קורא פעם השם והאשה פעם אחרת לשני ובשלשה בני יהודה נאמר בראשון ויקרא שמו ער יהודה קרא כן ובשני נאמר ותקרא שהאשה קראה שמו אונן כשבא לשלישי נאמר ותקרא שמו שלה והיה לו ליהודה לקרות לו השם לכך נאמר והיה בכזיב בלדתה אותו שאלו היה לשם כשנולד היה הוא קורא ולא האשה ושלא יפלא למה לא קרא השם כתב שלא היה שם כשילדתו:

Diese Erklärung findet sich zuerst im Parchon (siehe Edit. Stern, Blatt ב), dann auch im דעת זקנים מפי מורי שמעתי, ferner im מנחת יהודה, als Marginal in der Saraval'schen Handschrift nom. ר' נתן, im טור, im אברבנאל u. a. m.

Zu 1. B. M. 42, 5:

ואני המעתיק שמעתי מהרב ר' משה שלכך חשדם שיהיו מרגלים שלא באו ביהד אלא בתוך הבאים אחד כאן ואחד כאן כדרך מרגלים שמתפשטים על העיר אשר רוצים לרגל:

Zu 1. B. M. 47, 31:

מהרב ר' משה וישתחו ישראל על ראש המטה לא השתחוה על ראש המטה לפי הפשט כי על ראש המטה היה יושב אלא ישראל שהיה יושב על ראש המטה וישתחו על אשר נשבע לו יוסף על כך ודוגמתו וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים והלא על שפת הים לא מתו אלא ישראל שיצאו מן הים והיו על שפתו ראו ישראל את מצרים מת בלב הים ובמים אדירים וכן כי נחלים אתה חותה על ראשו למעלה נאמר אם רעב שנאך האכילהו לחם ולמה אני מצוך כן לפי שנחלים אשר על ראשו אתה חותה ושואב ומסיר מעל ראשו כראותו כי הוא שונאך ואתה מאכילו ודוגמתו ויסע בעץ תקותי והלא נאמר כי יש לעץ תקוה אלא תקותי שהיה כעץ ויסע וכן ישלך כזית בסרו מה ענין השלכה אצל זית אלא בסרו שהיתה כזית רענן וישלך וכן ויחמום כגפן (צ"ל כג"ן) סוכו סוכו שהיה כגפן ויחמום והרבה כאילו:

Zu 2. B. M. 19, 24:

מהרב ר' משה מפריש בענין ויאמר אליו ד' לך רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלות למה שנה הכתוב זאת

הולא כבר הזהיר בעם השמרו לכם עלות בהר וגם במקום אחר ויאמר ד' אל משה רד העד בעם וגו' וגם הכהנים הנגשים וג' אלא אהרן היה בכלל האזהרות כמו שאר הכהנים וכשאמר הק' באחרונה ועלית אתה ואהרן אמר כסבורים יהיו הכהנים שיהא להם רשות לעלות מקצת ההר עם משה כמו שהרשתי לאהרן לכך נאמר ועלית אתה ואהרן עוך אבל הכהנים והעם אל יהרסו לעלות כלל:

Zu 2. B. M. 38, 8:

ואני גבריאל שמעתי מהרב ר' משה מפריש במראות הצובאות עשה את הכיור נחשת ואת כנו בראיית הצובאות אשר צבאו פתח אוהל מועד במקום שיכולות הנשים לראותן כדי שיראו אותו הנשים ותהיו יראת לפי ששותות ממנו הסוטות[a] ולכך שמו משה פתח אוהל מועד במראות הצובאות:

8. R. Jizchak Parnes. Zu 4. B. M. 22, 32:

אר' יצחק פרנס וצ"ל בענין ויאמר מלאך ד' אל בלעם על מה הכית אתונך שלש רגלים לפי שהמלאך בא כנגד בלעם הטריחה המלאך להטות הדרך וכאשר פגעה במלאך בפעם שלישית במקום צר ורבצה תחת בלעם ואז הוסיף להכותה אמר המלאך אל בלעם למה הכית את האתון בשביל שרבצה תחתיך ואתה הכית זה שלש רגלים לא עשתה ברביצה זו רק טוב שאולי נטתה מפני כאשר עשתה שתי פעמים הייתי כועס כל כך שאף גם אותך הרגתי שאתה גם רוח ומתהלל בהק' שאתה יודע דעת עליון והמלכים מבקשים אותך הייתי הורג ואותה החייתי שלא פשעה בדבר כי יראה ממני:

9. R. Jizchak Siponte.

Aus dessen Commentar zu נגעים werden Stellen zu den Abschnitten תזריע ומצורע angeführt.

Zum Schlusse geben wir noch einige Emendationen zum Aruch (uns liegt die neue Lemberger Ausgabe vor), die sich aus einigen Citaten unserer Handschrift ergeben.

Schlagwort קנכי wäre zu lesen:

לשון לעז הוא כלי שרוחצת בו פניה ורגליה (also concha) ור' משה מן בארי פי' קניכי כלי מטוה שטוים בו:

---

[a]) Aehnlich im דעת זקנים und im פענח רזא nom. גן. Eine Hindeutung auf סוטה hat auch Raschi z. St., die aber in unserem Tanchuma Abschn. פקודי sich nicht findet.

Diese Leseart ist um so richtiger, da auch der מ"כ (vergl. Ber. Rabba Cap. 60) sie vor sich hatte. Im Midrasch selbst liest man קנבי mit ב, was schon Lonsano im Maarich corrigirt.

Schlagwort איצטריכא liest man קנכי statt קיחני.

Schlagwort 3 טרש liest man באצבעות צרדות statt צרורות.

Schlagwort כלדח ist statt ובערך זיין פי' richtig ובערך זנר פי' zu lesen; hier aber ist zu verbessern הדין זונרין והדין כלידרין statt בליצרין.

Schlagwort יוחני liest man in der Handschrift: אמרו לו יוחני וכו' פירש ר' שרירא גאון ור' הייא בנו משל הוא עיר u. s. w.

Schlagwort כלנס — hiernach ist im אבד"ן Cap. 24 (statt כלים נאים), im Tanchuma Abschn. בלק (statt בלבום), und im Bamidb. Rabba (statt בלינום) כלנום (griechisch χαλινός) zu lesen.

Arnswalde. A. Berliner.

Midrasch des R. Schemaja Schoschanni zum Abschnitte תרומה.

Unter diesem Namen finden wir im cod. München 5*) eine Vergleichung der Stiftshütte mit dem Baue des Kosmos und des menschlichen Körpers, wie auch eine vollständige Symbolik ihrer einzelnen Theile und Geräthe, wofür sich manche Analogien in den früheren Midraschim und in den תשובות גאונים קדמונים סימן ט"ו nachweisen lassen. Je weniger nun über den Autor selbst — vgl. Zunz, Zur Gesch. u. Lit. S. 76 — R. Schemaja aus Soissons, bekannt ist, desto nöthiger dürfte es sein, die noch vorhandenen Reste seiner literarischen Productionen für eine weitere Forschung zugänglich zu machen; wenigstens könnten hierdurch diese oder jene der späteren kabbalistischen Zahlen-Combinationen oder auch manche Stellen im Bechai- und Abarbanel-Commentare auf eine nähere primäre Quelle zurück-

---

*) Vgl. v. Jahrg. Oct.-Heft S. 293, wozu noch nachzutragen, dass ein Menachem ben Jacob, wie im ברית אברהם mitgetheilt wird, 1203 zu Worms verstorben ist; ferner zu S. 395 unten, die Stelle זה יתנו aus והוהיר betreffend, „bereits im ת"י zu שקלים I, auch etc. zu lesen," was aus Versehen des Druckers weggeblieben ist.

geführt werden. Bietet die ganze Abhandlung, wie sie hier folgt, zwar keinen inneren Anhalt für die bereits von Dukes, Orient Literaturbl. V, 232 angeregte Identität dieses R. Schemaja mit dem Commentator des talmudischen Tractats מדות, einem Zuhörer Raschi's, so dürfte doch der Umstand, dass hier wie dort eine besondere Vorliebe und ein vertrauter Umgang mit den Zahlen und Dimensionen bewogen haben müssen, die biblische und die talmudische Beschreibung der Heiligthümer, wenn auch in ganz verschiedener Weise, zu behandeln, mit grosser Wahrscheinlichkeit dafür sprechen.

Arnswalde. A. Berliner.

גמרה הפרשה נחוור לראש הפרשה לפרש אותה על פי המדרש שיסד רבי שמעיה השושני כי כל העולם יודעין שלא בחנם צוה הק"בה למלאכת המשכן זהב וכסף ועורות אלים וכן לכל המינים אלא באתי לפרש ולתת טעם על כל דבר ודבר למה נצטוה מנין זה ומדבר זה ולא מדבר אחר: — זאת התרומה אשר תקחו וג' ותכלת וארגמן וג' ועורות אלים מאדמים וג': ט"ו דברים נאמרו כאן כנגד ט"ו שיר המעלות שאמר דוד בספר תלים ואלו הן ט"ו דברים האמורים כאן זהב וכסף ונחשת ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים ועורות אלים מאדמים ועורות תחשים ועצי שטים ושמן למאור ובשמים לשמן המשחה ולקטרת הסמים אבני שהם ואבני מילואים: ד"א ט"ו דברים נאמרו כאן כנגד ט"ו תיבות שבברכת כהנים: זהב וכסף. אלו דברי תורה שנמשלים לזהב ולכסף שנ" טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף, אמר הק"בה לישראל כל זמן שאתם עוסקים בתורה הרי אני אשכן שכינתי במשכניכם הצפוי בזהב וכסף ואעשיר אחכם בזהב וכסף שנ' כנפי יונה נחפה בכסף ואם חם ושלם לא תעשו מצותי שהם נחמדים מזהב ומפז גם אני אקח כספי וזהבי שנתתי לכם שנ' לי הכסף ולי הזהב כספכם אינן מצילות אתכם מידי שנ' כספם וזהבם לא יוכל להצילם: ונחשת. אלו פושעי ישראל שנ' ומצחך נחושה אמר הק"בה לישראל כל זמן שאתם שומעים לתורתי ולא תקשו מצוחכם כנחושה אני אעשה אתכם כנחשת כמ"ש שנ' עשה לך נחש וג' ואומר ויעש משה נחש נחשת ואומר ונתתי את שמיכם כברזל וארצכם כנחשה אבל לעתיד לבא תחת הנחשת אביא זהב וג": — ותכלת וארגמן ותולעת שני. אלו צדיקי ישראל שהם מקיימין מצות ציצת שהם תכלת שנ' על ציצת הכנף פתיל תכלת אמר הק"בה אם תקיימו מצותי אעלה אתכם למלוכה כגון דניאל ומרדכי העדיק ברניאל כתיב והלבש לדניאל ארגנא. וכן במרדכי כתיב ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש

מלכות תכלת וחור ואם חס ושלום שתחטיאו לפני אני אביא עליכם מלכות נכרי שנ' לבושי תכלת פחות וסגנים ואומר אנשי חיל מחלעים: — ושש. הוא חסידות תקיות כי שש גם זה גדולה ומלכות כגון יוסף הצדיק שהי' נקי מחטא הק"בה העלהו לגדולה שנ' וילבש אותו בגדי שש אמר הק"בה לישראל אם אתם תתרחק משש שאני שנאתי אני אצילך משש צרות שנ' בשש צרות יצילך ואשר אני שנא שנ' שש הנה שנא ד' אם תתרחק משש אני מרחקך משש: — ועזים. אלו רמאי ישראל שנ' ואת עזרות גדיי העזים ואומר אני אשלח גדי עזים מן הצאן וכן מיכל בת שאול כביר העזים וג' ואמר הק"בה חס ושלום אם שתחטיאו לפני אני שולח צפיר העזים וינקם מכם וכ' כדמפורש בספר דנש וכן יסד השמעוני וצפיר העזים הגדול עיצומים: —

ועורות אלים. אלו גבורי ישראל וקורא להם אלים שנ' וקורא להם אילי הצדק וכן הפייט קורא להם לגיבורי תורה אלים שנ' אילי צדק ידועים: — ועורות תחשים. אמרו חכמים תחש מין היה טהורה היתה וקרן חי' במצחו ולפי השעה נדמנה למשה ולפי השעה נגנזה וגם תחש לשון כח של ואנעלך תחש: — ועצי שטים. מין ארזים הם וגם הם על מלכות וישועה נאמרו שנ' אתן במרבר ארז שיטה ותדהר ואומר והי' לארז אדיר: — ושמן למאור. זה שם טוב שנ' טוב שם משמן טוב ואימר לריח שמניך טובים: — ובשמים לשמן המשחה. או ישראל שריחם נודף בכל העולם כולו שנ' על הרי בשמים: ולקטרת הסמים זה תפלתן של צדיקים שנ' תכון תפלתי קטורת לפניך וגו': — אבני שהם. ואבני מלואים. בזכות השבטים שנ' והאבנים תהיינה על שמות וג' ואומר כאבני נזר מחבוססת וג': בט"ו דברים הללו עסקו אבותיט במשכן כאשר צוה אותם שנ' ועשו לי מקדש אמר הק"בה למשה ראה משכן העליון ועשה כמותו אמר לפניו רבונו של עולם השמים ושמי השמים לא יכלכלוך ואומר השמים בורת תיכן ואומר השמים כסאי והארץ הדום רגלי ואיך אנו יכולין לעשות לך משכן אמר לו מרוב אהבתכם אני אצמצם שכינתי ביניכם שנ' ושכנתי בתוכם מיד הראה הק"בה למשה כסא הכבוד אמר לו ראה איך הוא עשוי ואיך הוא מרובע כן תעשה ועוד ראה יצירת בראשית כל מה שבראתי בששת ימי המעשה כן אתם תעשו מה בריאתי ביום ראשון שמים וארץ הם נקראו יריעות שנ' נוטה שמים כיריעה והארץ נקראת בגד שנ' והארץ כבגד תבלה גם אתם תעשו יריעות למשכן שנאמר ועשית יריעות עזים לאהל וג' ואלה הבגדים אשר יעשו חוי כנגד שמים וארץ ביום שני הבדלתי בין מים למים גם אתם עשו פרכת להבריל בין הקדש שנ' והבדיל הפרכת וג' ביום השלישי בראתי אילנות ועשבים גם אתם עשו עצי שטים ובשמים שהם מיני

אילנות ועשבים ביום הרביעי בראתי חמה ולבנה וככבים מאירים את העולם גם אתם עשו מנורה ונרותיה להאיר את המשכן ביום החמישי עשיתי בהמות חיות ועופות גם אתם תקריבו לפני קרבנות מיני בהמות ועופות בששי בראתי אדם גם אתם עשו לי כרובים בשבת נפשתי גם אתם ששת ימים תעשו וביום השביעי תשבות. ד"א ועשו לי מקדש אמר לו להק"בה רבון של עולם היאך אעשה אותו אמר לו הק" כשם שבראתי את גופך ואת העולם כן עשה אותו ולמדנו כן מה שנעשה במשכן דומה הי' לעולם ולגוף אדם. במשכן היו קרשים קבועים בתוך האדנים ובגוף צלעות בתוך החליות ובעולם ההרים קבועים ביסודי ארץ במשכן היו הקרשים מצופים זהב ובגוף צלעות מצופות ומלובשות בשר ובעולם מצופין ומלובשין עפר במשכן היו הבריחים בתוך הקרשים ומעמידין אותן ובגוף איברים וגידין נמתחין ומעמידין את האדם ובעולם עיקרי היסוד ואילנות נמתחין בארץ במשכן היו היריעות מכסין את מעלה כולו ומכסין את שני צדדין ובגוף עור של אדם מכסה איבריו וצלעותיו משני צדדין ובעולם השמים מכסין את הארץ וצלעותיה במשכן היה אש זרוח ומים תולדות השמים אש תולדות אויר רוח תולדות ארץ מים אש למעלה ומים למטה והרוח מבריע בנתיים ובגוף ראשו אש לבו רוח ובטנו מים במשכן היה בו ארון שניתן בו תורת ה' תר"ג מצות ובגוף ר"מח איברים וש"סה גידים ובעולם ש"סה ימות השנה במשכן היה כנפי הכרובים פרוסים על הארון ובגוף הריאה כנפיה פורסות על הלב שהלב בית הבינה והחכמה ובעולם העופות טסין בו ככרובים על הכפורת במשכן היה בו נר שמאירה את המשכן ובראש עינים שמאירין לאדם ובעולם כוכבים שמאירין בו במשכן היה לחם הפנים נתון על השלחן ובנפש המזון שלא ימיש מתוכה המזון ובעולם לא ימיש הארץ נותנת מזון לבריות במשכן היה עליו יריעות עזים של שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני מעשה מינין צורות ובגוף עורו של אדם מצויר בעינים במצח בגביניו בוקנו באוניו בחוטמו בשיניו בשפתיו בלשונו ובעולם השמים שמים מצויירין בככבים בחמה ביום ובלבנה בלילה במשכן היה עליו יריעות עזים של שש משזר והיו מכסין את המשכן ובגוף השער מלובש על הבשר ומזויינו ובעולם העשבים והאילנות והדשאים הצומחות בבקעות ובמדברות והם זיינו של עולם: — במשכן היה בו מראות הצובאות ובגוף הנפש נתונה באדם לראות ולשמוע להריח ולדבר על כל הגוף ובעולם זה האור שמאיר מראש ועד סוף והכל חלוי בו ואין העולם להעשות אלא בו ובו חלוי כל דבר והוא האש האש מן המים ומשרתים לפני הק"בה ומהללים לשמו תמיד ואין להם חשך אלא אור באור: במשכן היה בו פרכת תכלת וארגמן ותולעת שני שהיתה מובדלת בין

קדש לקדשי הקדשים וכגוף סרעפת הגוף מובדלת בין קדש לק"הק ובעולם רקיע שהוא מובדל בין העליונים ובין התחתונים במשכן היה בו ארבע כיסויין יריעות תכלת יריעות עזים עורות עזים ועורות תחשים ובגוף ארבע מינין מתנהגין בו דיבור דיעה משמע ראיה ובעולם ד' פינות מזרח מערב צפון ודרום: במשכן היה בו ארבע עמודי שטים והיתה פרוכת תלויה עליהם בבית קה"ק ובגוף יש בו ד' בריאות שנבראו בו בשר דם עור ושער ובעולם ד' דברים הדו של עולם ארץ מים אש רוח: במשכן היו בו ו" דברים ארון שולחן מנורה מזבח הזהב כיור מזבח העולה ובגוף כסל סרעף טחול קרב ובטן ובעולם מעלה ומטה מזרח מערב וצפון ודרום: במשכן היה קול יוצא מבין שני הכרובים ובגוף הקול יוצא מבין כנפי הריאה ובעולם הרוח הזה ברא הק"בה והניחה אחר הצפון וכשהיה יוצאה לעולם יש שם זיזית שאינה מכוסה ממנה תצא הרוח לעולם והק"בה עתיד לחדש שלשתן המשכן הגוף והעולם משכן מניין דכתי' כה אמר כי הנני שב שבות אהלי יעקב גוף מניין דכ' ונתתי לכם לב חדש עולם מניין דכתי' כי הנני בורא שמים חדשים וגו' ועוד היו במשכן ע" עמודים ואלו הן כ" בצפון כ" בדרום ה" במערב ג" לכתף ימין בעד החצר ג" לכתף השמאל ד" מצפון ה" לכתף האהל י" למסך שער החצר ועמוד האש הרי ע" עמודים. ובעולם ע" אומות ובמנורה ע" כפתורים פרחים קנים וגביעים במשכן ע" אמות חוץ מאהל מועד נ" אמות החצר כ" אחורי אהל מועד נפש יסוד עולם שירדו למצרים ע" זו גורן עגולה כנגד ע" אומות: ועשו ארון ארכו של ארון ב" וחצי אלו שני המטות וחצי המטה רחבו אמה וחצי אלו שבט גד וחצי שבט מנשה וקומתו אמה וחצי אלו יהודה ושאר בני בניטין שמלכו בירושלים שהם גבוהה מכל הארצות שנ' קומה ונעלה אל הר ציון נכון יהיה הר בית ד" בראש ההרים: וצפית אותו זהב טהור אילו צדיקי ישראל שהם נקיים וטהורים ביתה וחוצה שנ' כולך יפה רעיתי ומום אין בך ואומר כזהב יוצא: זר זהב זו השכינה שהא סביב ליריאיו שנ' סביב ליריאיו ואומר ארחי ורבעי זרית: ויצקת לו ארבע טבעות זהב. אלו ד" מחנות לויים שהיו חונים לד" רוחות העולם: לארבע הפאות. אלו ישראל שהם סביבות הלויים כי כאשר אוחזים הלויים אוחזים סביבות האהל וישראל מכלכלים אותן כן טבעות אוחזות בפאות ובדים בטבעות: ועשית כפרת זהב טהור. כנגד מרכבתו של חי העולמים שנ' וכעצם השמים לטוהר וכן הוא אומר ומתוכה כעין החשמל מתוך האש והכל מודים כי זהב טהור דומה לאש ואומר דמות על ראשי החיות דמות הרקיע ואומר כמראה אש ספיר דמות כסא: שנים כרובים. זה אלו שני שרפים שני שרפים עומדים ממעל לו ומניין כי שנים הם וקרא זה אל זה ואמר כלומר

אחד לחבירו: סוככים בכנפיהם. אלי שהם עופפים שנ' ובשתים יעופף: ופניהם איש אל אחיו. כי מלאכים נקראו איש שנ' והאיש גבריאל וגו' ואומר ומראהו כמראה מלאך וגו': ועשית שולחן עצי שטים. זה נדיב שבישראל שעשה נדר ונדבה ונתן מתנה לכהנים וללויים ולעניים לכבוד השמים ולכבוד התורה מכאן למדנו כי ת"ח עדיף כי הקדים הארון לשולחן כי ארון מקום תורה הוא ושולחן מקום מזון לכן חייבין ישראל לעשות כבוד לת"ת שנ" השולחן אשר לפני ד" כי כאשר הלוים והכהנים שהיו לארון התורה לוים בשיר והכהנים בקרבנות לכן זכו לאכל משולחן המלך שנ' ונתת על השולחן לחם פנים ואומר וחיתה לאהרון ולבניו אמר הק"בה לישראל אם אתם תחנו לפני לחם אזכרה גם אתם תהיו תמיד לפני שנ' אם ימדו שמים מלמעלה ועוד י"ב חלות כנגד י"ב שבטים שש המערכות שנ' ששה משמותם ואומר אלה יעמדו לברך את העם אילו מברכים למקיימי מצות ואילו יעמדו על הקללה אילו מקללים למבטלי המצות — ושני עשרונים אלו כהנים ולוים והיה החלה האחת כי כולם מאב אחד וארץ אחד לכל והם גוי אחד וערכי השילחן בצפון נתון שנ' על ירך המשכן צפונה כי אם ילכו בגלות לארץ צפון בזכות השולחן שהם מעריכים להלמידי חכמים הם נגאלים שנ' הנני מביא אותם מארץ צפון אמר הק"בה כאשר אתן מהם לכל יצורים כן אתם עשו שולחן ומזון לכהנים משיחי התי תורתי ולא תמוש התורה מכם שנ' כי שפתי כהן ישמרו דעת וג': אמתים ארכו אלו כהנים ולוים כי לוים היו עוסקים בו וכהנים אוכלים. שנ" ומן בני הקהתי מן אחיהם על לחם המערכת: ואמה רחבו. כי מכל ישראל מביאין: אמה וחצי קומתו: כי הכהנים היו מכסין אותו: ואת כל כליו שנ' ועל שולחן הפנים ומבני הקהתי היו נושאים שנ' יבאו בני קהת לשאת אבל לעתיד לבא הקב"ה הוא עורך שולחן לכהנים ולישראל שנ' ורויתי נפש הכהנים דשן ועמי: ועשיתי מנורת. כנגד האור הגדול שנברא ביום ראשון בעולם ונשמרה בגוף שנ" נח אלקים נשמת אדם: מנורה זו ירושלים שהיא טובה ומשובחות מכל הארצות שנ' יפה נוף משוש כל הארץ נאמר כאן יריכה וקנה ושם נאמר הר ציון ירכתי צפון: גביעיה. אלו מלכיות שנ' הלא זה אשר ישחתו אדני בו: כפתוריה. אלו מדינות של מלכות שנ' בכפתריה ילינו ואמר הך בכפתור: ופרחיה אלו כל ישראל שנ" יפרח כשושנה ואומר ויציצו מעיר וג": ששה הקנים. אלו ערי מקלט שנ' שש ערי מקלט: השלשה קני מנורה. אלו שלש הערים שבעבר הירדן ושלשה קנים אחרים אלו שלשה בשאר א"י ומניין קנים גלות הם שנ' קנה רצוץ ואומר כאשר ינוד הקנה וג": גביעים לששה הקנים י"ח גביעים וכן הוא במקדש ראשון י"ח מלכי יהודה וי"ח מלכי ישראל ואילו

הן מלכי יהודה משנחלקה המלכות רחבעם אביו אסא יהשפט יהורם אחזי׳ יואש אמציה עזיה יותם אחז חזקיהו אמון מנשה יהויקים יהויכן צדקיהו ואלו הן מלכי ישרא׳ ירבעם נדב בעשא אלה עמרי אחאב אחזיה יהורם יהוא יהאחז יואש ירבעם זכריה שלים מנחם פקחיה פקח הושע עתה ממלכי יהודה לא חשבתי לא אחז ולא עחליה לפי שלא היה ראויין למלכות ובמלכות ישרא׳ זמרי ותבני בי בשעה שהרג זמרי את אלה כל ישרא׳ המליכו את עמרי במחנה שנ׳ וישמע העם החונים וג׳ ותבני חלק על עמרי ומח שנ׳ וימת תבני וימלך עמרי ובמנרה שבעה גביעים אלו ד׳ מלכים שמלכו קודם המחלוקות ואלו הן שאול איש בשת דוד שלמה ומאחריו נחלקה המלכות: משוקדים. שהיה מלכותם חוק מכל המלכים: כפתוריה. אלו ג׳ ערי מלופה תרצה ירושלים ושומרון: ופרחיה. אלו ערי הלוים דכתיב וקמץ ממנה מלא קומצו כי כל אלה מנחלת ישרא׳ נתנה להם: ככר זהב טהיר זו ירושלים כי התורה ממנה תצא ומניין שירושלים נקראת זהב שנ׳ איכה יועם זהב לכן אמר אחת זהב טהר: ועשיתה את נרותיה שבעה. בעולם שבעת ככבים שהם מאירים והעולם מוצרך אליהם ימי בראשית ובגוף ז׳ משרתים ואלו הן עינים אזנים אפים ופה אלו לענין ג׳ עולמות: נרותיה. אילו המצות שנ׳ כי נר מצוה ותורה אור ואומר מזוקק שבעתים שבע ביום הללתיך ואומר תן חלק לשבעה וגם לשמנה ואומר חצבה עמודיה שבעה: והאיר על עבר פניה. כי התורה מארה לעוסק בה שנ׳ חכמת אדם תאיר פניו ואומר והחכמה תעוז לחכם וכן במשלי רבינו כי קרן עור פניו וכן לזכריה הנביא הנה מנורת זהב כולה זו ירושלים מגולה על ראשה זה זרובבל שהיה נשיא לעולי הגולה ושבעה נרותיה אלו התורה והמצות כמפורש למעלה שבעה על שבעה מוצקים שבעה ראשנה אילו חבירי זרובבל כגון חלדי וטוביה וידיעי׳ ונחמיה ועזרא שנ׳ לא בחיל ולא בכח ושבעה מוצקים כמשמעו שנ׳ שבעה אלה עיני ד׳ ושנים זיתים עליה אלו יהושע בן יהוצדק והלוים שהיו משוערים והמשוררים כי כהנים ולוים משפחה אחת הי׳ שנ׳ אלה בני יצהר ואומר והכהנים והלוים בני צדוק ולעתיד לבא אין צריכין ישרא׳ לא לאור החמה ולא לאור הנירות שנ׳ והלכו גוים לאורך ומלכים לנגד זרחך: ואת המשכן תעשה עשר יריעות. עשר כנגד עשר עמוקות ה׳ כנגד ה׳ ואלו הן ראשון ואחרון רום ותחת מזרח ומערב צפון ודרום טוב ורע בעולם ובמשכן עשר יריעות ובגוף עשר אצבעות או לענין ג׳ עולמות אבל בשאר יריעות מכוסין במשכן השמים נטויין בעולם שנ׳ הנוטה כדוק שמים כרובים מעשה חשב כנגד מלאכים המהלכים בשמים ארך כ״ח אמה כנגד כ״ח ימים של לבנה ורחב ד׳ כנגד ארבע שבועות בחודש וכן הוא אומר בכל הארץ

יצא קום ובקצה חבל מלהם לשמש שם אהל בהם וכן ביתי חזקהו שבה השמש אחורנית עשר מעלות כעשר יריעות דהמשכן שנ' וחשב השמש. ומארבעה מינין הי' עשרין שש ותכלת וארגמן ותולעת שני הרי ד' כנגד ד' עתי השנה קור וחום קיץ וחורף: שש, לבן הוא כנגד ימי השלג תכלת, כימי נסן ומעלה שירבו המים ויכלאו נהרות ואגמים שהם דומין לים וארגמן, כימי החום שהם דומין לארגמן בצבעוני פרחים וצצים ותולעת שני, כימיהקיץ שהם דומין למ"י מגדים: חמש יריעות כחמש ברכות שנאמרו ביוסף ברכת שמים ברכות אביך ברכות הורי ברכות תהום ברכות שדים ורחם וכנגדם אמר משה ה" מגדים שנ' ממגד שמים וממגד תבואת שמש וממגד גרש ירחים וממגד גבעות עולם וממגד ארץ: לולאות וקרסים היו חמשים ומאה וחמשים ומאת יום ימי המבול שנ' ויחסרו המים וג': לולאות וקרסים כנגד ת"ח שנ' ויחבאו מנביאי ד" מאה איש חמשים חמשים במערה וכן הוא אומר ויאמר משרתו מה יותן זה לפני מאה איש:

(Schluss folgt.)

Analekten.

Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern bei den Juden.

Das „Ausland" Nr. 9 brachte unter der Ueberschrift: „Ueber die Verbreitung der indischen Ziffern nach dem Abendlande" einen lehrreichen Artikel als Auszug eines Mémoire sur la Propagation des Chiffres indiens, Journal Asiatique, 6. Serie, der viele neue Punkte über dieses interessante Thema der Geschichte der Mathematik geistreich behandelt.

Auch die Juden, was bisher gänzlich übersehen wurde, scheinen einen nicht unwichtigen Beitrag zu dieser einflussreichsten Erfindung des Menschengeistes geliefert zu haben. Wenigstens lassen sich aus der älteren Literatur derselben, namentlich aus der Mischna, einige Aufklärungen holen. Zu diesem Zwecke wollen wir zuvor den Inhalt des erwähnten Artikels skizziren und dann auf die jüdischen Quellen übergehen. — Die eigentlichen, für die geschichtlichen Untersuchungen wichtigen Fragen sind: Von wem und wann wurden die indischen Zah-

len, von wem und wann das Rechenbrett oder die Stellenberechnung der Zahlen, und von wem die Null erfunden?

Im Jahre 1570 erschien in Basel zum ersten Male im Druck die Geometrie des Boëthius, in Rom wahrscheinlich nach dem Jahre 470 geboren. Er beschreibt in obiger Schrift ein Rechenbrett, nach seinem angeblichen Erfinder der Tisch des Pythagoras, mensa pythagorea, später aber Abacus genannt, eine Tafel, die durch Striche in senkrechte Fächer abgetheilt war, in welchen letzteren die eingetragenen Ziffern einen von rechts nach links erhöhten Stellenwerth erhielten. Wollte man jener Handschrift des Boëthius blind folgen, so würde alle Ehre der Erfindung dem Pythagoras gebühren; allein es ist Grund zur Annahme vorhanden, dass jene Stelle über den Abacus in die „Geometrie" eingeschoben worden sei. Abgesehen von ihrem verdächtigen Latein, so fehlt sie in einer Handschrift des Trinity College, und Böckh hat es geradezu ausgesprochen, dass sie von einem späteren Abschreiber eingeschoben sei, wenn sie auch unzweifelhaft aus einer altgriechischen Stelle stamme.

Woepke, der Verfasser des genannten Mémoire, nimmt indessen an, dass in den ersten christlichen Jahrhunderten den Neupythagoräern wirklich der Abacus bekannt gewesen sei; dass übrigens Pythagoras als Erfinder genannt wird, darf nicht befremden, da man weiss, dass die pythagoräischen Schulen alle ihre Erkenntnisse, alte wie neuere, ihrem geheimnissvollen Stifter zuzuschreiben pflegen.

Woepke macht nun zuerst aufmerksam, dass zur Lösung der geschichtlichen Zweifel bisher der Umstand nicht benutzt worden ist, nämlich dass die Araber des Morgenlandes und die Araber des Westens, also Nordafrika's und Spaniens, die wir der Kürze wegen die spanischen Araber nennen wollen, verschiedener Zifferzeichen sich bedienten. Die spanischen Ziffern wurden von den Arabern gobar genannt, was bedeuten soll die Ziffern der Sand- und Staubrechnung. Die Staubziffern sind aber die nämlichen oder nahezu die nämlichen, welche in unseren mittelalterlichen Quellen vorkommen; es sind die Urbilder unserer heutigen Zahlzeichen, und es sind auch dieselben Zeichen, welche in der Handschrift des Boëthius als eine Erfindung der Neupythagoräer bezeichnet werden.

Wer immer ihre Erfinder waren, ganz zuversichtlich lässt

sich aussprechen, dass das Mittelalter und die spanischen Araber die Staubziffern von einer und derselben Hand empfangen haben. Woepke lässt die Araber selbst sprechen, und so erfahren wir zuerst aus dem Munde Alkacariis, dass die Staubziffern aus Indien stammen und ihren Namen davon erhielten, dass man ein Brett mit einer Sandschicht bestreute und darauf mit dem Finger oder Griffel die Berechnungen ausführte. Nun erklären uns die Kenner des indischen Alterthums, dass die indischen Ziffern aus den Anfangsbuchstaben der Zahlwörter gebildet wurden, gerade als ob wir für 2 als Zeichen z wählten u. s. w. Woepke hat auf einer Tafel die alten indischen Zahlzeichen, wie sie im Anfange der üblichen Zeitrechnung gebräuchlich waren, mit den spanischen Staubziffern und den Ziffern der östlichen Araber oder den eigentlichen arab. Ziffern verglichen, und man erkennt auf den ersten Blick, dass zwischen den Ziffern des Boëthius und den Staubziffern die grösste Verwandtschaft herrscht, ferner dass die Ziffern der spanischen Araber den pythagoräischen Ziffern näher stehen, als den Ziffern der östlichen Araber, die Ziffern des Boëthius den altindischen Ziffern noch ähnlicher sind als die Staubziffern.

Dieser skizzirten Darstellung über die Staubziffern der Araber stellen wir nun folgenden Passus der Mischna, Schabbat 12, 5 entgegen. Dort heisst es in Betreff des Schreibeverbots am Sabbat: כתב באבק דרכים באבק הסופרים ובכל דבר שאינו מתקיים פמור. Die alten Commentatoren wussten sich nicht recht den Ausdruck und die Bedeutung des אבק הסופרים zu erklären, und nur Aruch s. v. hat zum Theil das Richtige errathen. Allein es unterliegt keinem Zweifel, dass hier von dem oben beschriebenen Brette, welches man mit einer Sandschicht bestreute, um darauf mit dem Finger oder Griffel die Berechnungen auszuführen — und woraus die Araber ihre Staubziffern, gobar, herleiteten*) — die Rede ist. Mussafia, und nach ihm Herr Rabb. Rapoport (Biographie des R. Nathan b. Jechiel)

*) Vgl. Humboldt, Kosmos II, 454. In Gobar, der arabischen Staubschrift, sind die Gruppenzeichen Punkte, also Nullen; denn Nullen und Punkte sind in Indien identisch. Man schreibt im Gobar 3. = 30, 4.. = 400, 6.: = 600 u. s. w.

glaubten hier in אבק das lateinische Abacus zu finden. Allein da unter אבק דרכים gewiss ein hebräisches Wort verstanden ist, so kann auch unter אבק הסופרים kein anderes gemeint sein. Nach den angestellten Untersuchungen Woepke's ist man vielmehr zu der Annahme berechtigt, dass umgekehrt das lateinische Abacus von dem hebräischen אבק abstamme. Zum besseren Verständniss der Leser führen wir aus A. Arneth's Gesch. der reinen Mathematik, S. 207 f., einige Stellen an, die unsere Behauptung erst recht in's klare Licht stellen. „Nachdem," heisst es daselbst, „Boëthius einige Benennungen erklärt hat," fährt er fort: „Die Pythagoräer hatten, um Irrthümer in ihren Multiplicationen, Divisionen und Messungen zu vermeiden, zu ihrem Gebrauche eine Tafel erdacht, die sie zur Ehre ihres Meisters pythagoräische Tafel nannten. Diese Tafel wurde von den Neuern Abacus genannt. Ueber diese Tafel ist nun Folgendes zu bemerken. Sie bestand aus einer oberen Horizontalreihe und verticalen Columnen; in die erste waren als Ueberschriften der letzteren, von der Rechten zur Linken, die römischen Zahlzeichen, für 1. 10, 100 u. s. w. gesetzt. Ferner hatten die Pythagoräer 9 besondere Zeichen für die 9 Zahlen, deren Form mit den Staubziffern grosse Aehnlichkeit verräth. Wurde nun ein Zeichen in die erste mit 1 überschriebene Columne gesetzt, so drückte es die Einheiten aus, wurde es aber in die zweite geschrieben, die Zehner, in der dritten bedeutete es eben so viele Hunderte u. s. w. Hier liegt nun klar das Columnensystem vor, welches unserem Zahlensystem vorausgegangen ist, und worin die Columnen die verschiedenen Stellen bezeichnen u. s. w. Merkwürdig," heisst es daselbst weiter, „sind noch die Namen dieser Zahlen: 1 igin, 2 andras, 3 ormis, 4 arbas, 5 quimas, 6 caltis, 7 zenis, 8 temenias oder termenias, 9 celentis; schwer dürfte zu entscheiden sein, ob ein zehnter Ausdruck sipos sich auf die Zahl 9 oder auf 0 bezieht; wahrscheinlich ist das letzte der Fall. — Die mitgetheilten Zahlenbenennungen gehören offenbar zwei verschiedenen Sprachgebieten an, andras und quimas, vielleicht auch igin, sind arisch, arbas und temenias aramäisch, die übrigen wahrscheinlich auch semitisch." — Wir glauben aber, dass nicht blos arbas und temenias aramäisch sind, sondern dass auch quimas, חמש und vielleicht auch igin eine Verstümmelung von אחד sein mögen. Auch sipos

dürfte das Hebräische סוף sein und also einen Punkt bezeichnen, wie auch bei den Tonzeichen סוף פסוק ein Punkt ist. Es ist nun somit evident, dass das Wort Abacus aus dem Hebräischen, aus אבק, abzuleiten sei, und dass die Neupythagoräer die sogenannte pythagoräische Tafel, Abacus, mit den Namen der Zahlen, und vielleicht auch die Zahlzeichen, d. h. die Staubziffern, durch die Berührung mit den Juden von denselben überkommen haben. Dass die Morgenländer sich sogar in den frühesten Jahrhunderten des Rechenbrettes bedienten, ist bekannt, und wir erinnern nur an das alt-asiatische Suanpan, eine Rechenmaschine, welche die Mongolen in Russland eingeführt haben, dessen Beschreibung Humboldt l. c. angibt.

Wir wissen wohl von den mathematischen Kenntnissen der Israeliten in den älteren Perioden sehr wenig (siehe Wiener, Realwörterb. s. v. Zahlen); aber eine Stelle in der Mischna l. c. 12, 3 zeigt fast unwiderleglich, dass die Juden gegen Ende der zweiten Tempelperiode schon Zahlzeichen gekannt haben. Es heisst daselbst in Beziehung auf die mannigfachen Schriftarten: הכותב ב' אותיות בין משני סממניות בכל לשון חייב. Bereits R. Haï Gaon (siehe Salomon b. Aderet z. St.) vermuthete unter סממניות oder סמניות gewisse Zeichen, die von den gewöhnlichen Buchstaben abweichen, und vergleicht damit die beiden Stellen Schabbat 115b ff.: פרשה עשה לה ה"קב"ה סימניות und Rosch Haschana 17b: עשו להן סימניות כו'. Worin diese Zeichen, welche die Massora das verkehrte Nun nennt, ursprünglich bestanden, ist schwer zu ermitteln, und wir müssen hier der Kürze wegen auf Minchat Schaï zum 4. B. M. 10, 35 und Psalmen 107, 23 verweisen. Viel richtiger scheint aber die Vermuthung, dass unter סממניות gewisse Zahlzeichen, die ja eigentlich der Buchstabenschrift und den Zahlwörtern entnommen wurden, verstanden sind; denn da die Juden die Staubschrift und das Rechenbrett, אבק סופרים, kannten, so ist höchst wahrscheinlich, dass sie auch mit den Staubziffern, סממניות, und den Zahlzeichen wohl vertraut waren. Was eigentlich unter den verkehrten Nunnin für eine Figur gemeint sei, ist nicht ganz klar, und bei Minchat Schaï findet man l. c. die Meinungen zusammengestellt. — Vielleicht lässt sich die Aehnlichkeit der נו"ני"ן הפוכין mit einer Ziffer der sogenannten spanischen und altindischen Zahlen nachweisen, und wir würden also wenig-

stens eine althebräische Ziffer kennen. Vgl. R. Jom Tob Heller, der auch die angeführte Mischna in diesem Sinne erklärt.

Gr. Beckerek. Rabbiner D. Oppenheim.

Recensionen und Anzeigen.

Zum Andenken an Moritz Veit. Von W. Wehrenpfennig. (Besonders abgedruckt aus dem dreizehnten Bande der Preussischen Jahrbücher.) Berlin, Druck und Verlag von Georg Steiner. 1864. 28 S.

Weil wir den Namen Moritz Veit mit Liebe und Verehrung nennen hören, darum gingen wir mit besonderer Freude an die Lectüre dieser Schrift, die uns durch ihre klare Schilderung doppelt eingenommen hat: für den Mann, den sie, und für den, der sie darstellt. Hr. Wehrenpfennig weiss sich über die Trauer, über den Verlust des Mannes zu erheben, und in reiner Klarheit, die den Mann wie noch lebend darstellt, führt er uns Veit vor, den ganzen Mann, wie er in seiner edlen Persönlichkeit und in seiner vielseitigen, vom reinsten Interesse für alles Gute, Wahre und Schöne getragenen Wirksamkeit war. Die Freude, die wir bei dem Gedanken empfinden, wie Veit den ganzen Beruf als Mensch, als Bürger, als Geschäfts- und Fachmann so ohne Lücke ausfüllte, mildert einigermassen den Schmerz über sein zu frühes Hinscheiden, und wir bewundern in ihm ebenso den so vielseitig thätigen und tüchtigen Mann, als wir in ihm einen der edelsten Menschen verehren. Als interessant für diese Blätter heben wir eine Stelle der Schrift hervor, welche Veit's Wirksamkeit inmitten der israelitischen Gemeinde schildert. (Veit war seit dem Juli 1846, mit geringen Unterbrechungen, bis zu seinem Tode auch Mitglied der hauptstädtischen Gemeindevertretung.)

„Nach dem Tode seines Socius Lehfeldt, 1858, gab Veit seine Verlagshandlung auf, um für die Erfüllung seiner sonstigen übernommenen Pflichten mehr Zeit zu gewinnen. Einen erheblichen Theil dieser Zeit nahmen die Angelegenheiten seiner Religionsgenossen in Anspruch. Noch in sehr jugendlichem

Alter war er von ihnen zum Aeltesten gewählt, und er blieb fortan an der Spitze der Gemeinde, theils als Mitglied ihres leitenden Vorstandes, theils als Präses ihrer Repräsentanten. Der Mangel an festen, gesetzlichen Grundlagen für die Synagogengemeinde und die fortdauernden inneren Spaltungen machten diese Thätigkeit zu einer der schwierigsten; indessen hat er fortgesetzt darin ausgehalten und die Gründung von Schulen, Seminarien und Wohlthätigkeitsanstalten gefördert, getreu der Idee, dass das Judenthum sich seine Anerkennung durch den Erweis seiner religiös-sittlichen Lebenskraft erringen, dass der äusseren Emancipation die innere, die ausgleichende Bildung entgegenkommen müsse. Diese Seite seiner Thätigkeit liegt uns hier ferner; insbesondere die Pietät gegen die Cultusformen, die ängstliche Scheu, die „überlieferte Antike durch Restauration zu verderben," ist ein Internum, das wir nicht berühren. Aber nicht fern liegt es uns, dass er an einer Stelle, welche der geistige Mittelpunkt für eine Viertelmillion preussischer Unterthanen ist, mit einem preussischen und deutschen Herzen stand; dass jeder Pulsschlag seines Wesens von dem Gedanken der Staats-, der nationalen Einheit bewegt wurde; dass er, wie der zäheste Vertheidiger der Rechte, so der ernsteste Lehrer der Pflichten für seine Gemeinde war. Nicht fern liegt uns ausserdem eben jener Kampf um das Recht. Für die deutschen Verhältnisse trifft es ja zu, dass „die jüdische Frage überall gerade so weit gelöst ist, als die constitutionelle Frage." Als Preussen durch innere Belebung und Verjüngung seiner Kräfte sich zum Kampfe gegen die französische Fremdherrschaft rüstete, als es seine Bauern freimachte und seinen Bürgern Selbstverwaltung gab, löste es auch die Fesseln des Judenthums; das Edict vom 11. März 1812 erhob die heimatlosen Fremdlinge zu preussischen Bürgern, die gleiches Recht mit christlichen Unterthanen genossen, die zu Communal-, zu Schul- und akademischen Lehrämtern zugelassen, denen auch die Aussicht zu den anderen Staatsämtern für die Zukunft eröffnet wurde. Damals in der Noth hatte man gelernt, die Kraft einer freudigen Vaterlandsliebe, die Kraft eines in all seinen Gliedern engverschmolzenen, rechts- und selbstbewussten Volkes zu schätzen, und es lag in den Absichten Hardenberg's und der Staatsmänner dieser Zeit, das Edict von 1812 zur vollständigen Emancipation zu ent-

wickeln. Ein Judengesetz, sagte später einer der berühmtesten von ihnen, muss aus vier Worten bestehen: Gleiche Pflichten, gleiche Rechte! Aber mit dem allgemeinen Rückgange nach dem Frieden wurden auch diese Impulse verdrängt; eine engherzige, freiheitsfeindliche Praxis nahm den Juden das, was sie gesetzlich schon hatten; 1822 wurde ihnen der Zutritt zu den akademischen Lehr- und den Schulämtern, 1831 in der neuen Städteordnung die Befähigung zu Bürgermeister-Aemtern abgesprochen. An die Stelle der verheissenen constitutionellen Verfassung traten ständische Bildungen, welche einzelne Volksklassen weit über ihre reelle Bedeutung hinaus bevorzugten, und wie die Rechtsungleichheit überhaupt, so auch die zwischen Christen und Juden zur Voraussetzung hatten. Es ist immer dieselbe Richtung, welche das flüssige moderne Leben in die starren Formen der Stände und das sich ihm assimilirende Judenthum in das mittelalterliche Ghetto zurückbannen möchte. Dieses an sich völlig egoistische Streben verband sich nun bald mit pietistischen und romantischen Neigungen. Die Selbstsucht und die Beschränktheit umhingen ihre Blösse mit einem idealen Futter; aus der trüben Vermischung von Innerem und Aeusserem, von Freiheit und Zwang, von Gemüthssphäre und Polizeisphäre tauchte das Nebelbild des „christlichen Staats" hervor; und an die Stelle der klaren, staatsmännischen Begriffe von 1812 trat die dunkle und dehnbare theologische Bestimmung, dass der Israelit keine obrigkeitlichen Functionen üben könne. Die Juden schienen, wie Gabriel Riesser einmal treffend sagte, „dazu ausersehen, dass, wie die früheren Jahrhunderte ihre Grausamkeit, so das jetzige neben seinem Uebermuth auch seine Thorheiten an ihnen übe."

„In diesem Kampfe um Schutz und Ausbau der erworbenen Grundrechte standen Riesser und Veit voran, der Eine als der literarische Anwalt seiner Glaubensgenossen, der Andere als der Wortführer der wichtigsten Gemeinde. Das schöne Wort, welches Veit von dem Freunde (Riesser) aussprach: die Liebe war sein Pathos — trifft auch den Kern seines eigenen Wesens. Seine Humanität, seine Einsicht in die Schwierigkeit grosser Rechtsumwandlungen bewahrte ihn vor der Erbitterung, sein Glaube an den Fortschritt der Ideen vor dem Verzagen." — —

Wir empfehlen die Schrift, die in ihrem Style an die mei-

sterhaften Darstellungen Varnhagen's reicht, nicht blos den Verehrern Veit's, sondern Allen, welche eine Freude empfinden, einen edlen, guten Menschen kennen zu lernen. Klein.

Monatschronik.

Ancona. Die religiöse Freiheit und politische Gleichstellung, die durch die Regierung Victor Emanuel's uns geworden, fördert auch in hiesiger Gemeinde erfreuliche Fortschritte zu Tage. Die Jugend widmet sich mit Eifer den Künsten und Wissenschaften, der militärischen Carrière u. s. w., und gar Manchem ist es schon gelungen, durch seine dem Staate geleisteten Dienste dem israelitischen Namen Ehre zu machen.

Bayreuth. In Folge des Ablebens des Königs Max hat auch in unserer Gemeinde, gleich den meisten Städten des Vaterlandes, ein Trauergottesdienst stattgefunden, und unser Rabbiner, Herr Dr. Fürst, hat in einer ergreifenden, die Verdienste des dahingeschiedenen Monarchen hervorhebenden Rede der allgemeinen Trauer einen würdigen Ausdruck gegeben.

Berlin. Das Leichenbegängniss des zu Paris verstorbenen Generalmusikdirectors Giacomo Meyerbeer hat hier am 8. d. mit grossem Gepränge stattgefunden, und hat der aus Breslau berufene Rabbiner Dr. Joël die Leichenrede gehalten. Mehrere Mitglieder der königl. Familie und des Hofes, der französische und italienische Gesandte, die Notabilitäten der Kunst und Wissenschaft betheiligten sich an dem unermesslichen Leichenzuge.

— Der als Kenner der Botanik bekannte Prof. Pringsheim, Mitglied der Academie der Wissenschaften, hat einen ehrenvollen Ruf an die Universität Jena erhalten.

Breslau. Dr. M. A. Levi hat in Anerkennung seiner bedeutenden Leistungen auf dem Gebiete der orientalischen Paläographie und Archäologie den Titel eines königl. Professors erhalten.

Leipzig. Dr. Julius Fürst, bisher Lector an der hiesigen Universität, wurde zum Professor ernannt.

London. Der durch seine Reisewerke über Afrika und Amerika bekannte Reisende J. J. Benjamin II., der eben im Begriffe

stand, behufs Auffindung der verloren gegangenen zehn Stämme eine Reise in das Innere China's zu unternehmen, ist hier am 4. Mai plötzlich verstorben. Er stand in seinem 46. Lebensjahre.

Odessa. Der fünfte Jahresbericht über die unter der Leitung des Dr. A. J. Goldenblum bestehende „erste Sabbatschule" legt von dem fortwährenden Wachsthume der Schule ein erfreuliches Zeugniss ab. Die Schülerzahl hat sich bedeutend gehoben, und die freiwilligen Spenden, die grösstentheils zur Beschaffung von Büchern und Schreibmaterialien verwendet werden, zeugen von dem lebhaften Interesse, das dieses so nützliche Institut seit seinem fünfjährigen Bestehen zu wecken verstanden hat. Ausser dem Director, Dr. Goldenblum, wirken noch zwei Lehrer an der Anstalt.

Paris. Ehe die Leiche des hier verstorbenen Meyerbeer nach Berlin (s. o.) übergeführt wurde, fand hier eine, der Bedeutung des grossen Componisten würdige Leichenfeier statt, bei der, ausser den Reden der beiden Oberrabbiner und des Präsidenten des israelitischen Centralconsistoriums, noch vier Reden gehalten wurden, von denen namentlich die Perrin's, des Directors der kaiserlichen Oper, hervorzuheben ist, der auch die Leiche nach Berlin geleitet hat.

Prag. Die hiesige Gemeinde hat einen herben Verlust erlitten. Salomon Jerusalem ist in noch nicht vollendetem 58. Lebensjahre gestorben. Wer die strenge Religiosität des Dahingeschiedenen, seine unermüdliche Wohlthätigkeit, die Biederkeit seines Charakters und seine wahrhaft menschenfreundliche Gesinnungsweise kannte, die sich bei keiner Gelegenheit, wo es galt, Gutes und Edles zu fördern, verleugnete, wird die allgemeine Trauer begreifen, die sein früher Tod hervorgerufen, und welche in der der Oeffentlichkeit übergebenen Rede des Rabbiners Dr. Kämpf einen würdigen Ausdruck gefunden. Er ruhe in Frieden.

Berichtigung.

Im vor. Heft S. 194, Z. 5 Steier, lies Stein. — Z. 6 Mähren, lies Mentern. — S. 196, Z. 8 Rosen, lies Rosas. — Z. 9 A, lies N. — S. 198, Z. 5 ihnen, lies ihme.

Historischer Ueberblick über die mannigfachen Codificationen des Halachastoffes, von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem letzten Abschlusse.

Von Rabbiner Dr. P. Buchholz.

(Schluss.)

Diese 14 Bücher haben zusammen 83 Titel הלכות, deren jeder in mehrere Abschnitte פרק zerfällt, welche aus einzelnen Paragraphen bestehen, die durch laufende Nummern von einander getrennt sind. So stellt sich dieser Riesenbau in einer bis ins kleinste Detail künstlerischen, in allen seinen Theilen den gewaltigen und klaren Geist des Meisters zur Anschauung bringenden Architektonik dar. Und dieser Bau ist aus dem verschiedensten Material gebildet. Bald begegnet dem Blicke ein uralter Granit aus dem Felsen, den Moses, der Mann Gottes, gehauen, und der gewöhnlich als Grundstein gebraucht wird; bald ein Ziegel, gebrannt im Feuer talmudischer Dialektik; oft auch ein Steinchen aus noch späterer Zeit; zuweilen aber auch ein Baustück, dessen Ursprung aufzufinden gar Viele mit mehr oder weniger Erfolg sich gemüht haben. Denn der Meister beherrschte das ganze Gebiet, auf welchem das Material für seinen Bau zu suchen war, seinem Blicke war kein noch so entlegener Winkel desselben verborgen geblieben, und da man „keines anderen Buches weiter bedürfen sollte," musste hier Alles seine Stelle finden. Und dass Maimuni vorher den ganzen Stoff in sich aufgenommen und verarbeitet hatte, das beweist die Darstellung der Normen. Das klarste Verständniss der dem Forscher häufig viele Schwierigkeiten bietenden Quellen

leuchtet aus der nicht minder klaren Darstellung hervor, so dass man ein von des Gesetzgebers eigener Hand, und nicht ein aus so vielen Büchern zusammengetragenes Sammelwerk vor sich zu haben vermeint. Es war nicht Selbstüberhebung, dass der Verfasser von seinem Buche erwartete, es werde alle anderen, ausser der Bibel, überflüssig machen.

Aber so gross Maimuni's Werk als Kunstwerk, so unbefriedigend und das lebendige Studium ertödtend musste es auf der anderen Seite erscheinen. M. hat die Normen als Machtgebote, ohne Quelle, Gewährsmann und Belege hingestellt: Geist und Lehre des Judenthums widerstreben aber, wie bereits angedeutet, der Fessel; sie lassen sich nicht einschnüren, sondern wollen sich frei in der Atmosphäre der Forschung bewegen. Man will in die Werkstätte des die Norm Aufstellenden dringen, die Quellen kennen lernen, den Apparat prüfen und das Resultat vor den eigenen Augen entstehen sehen. Es kommt ferner hinzu, dass im Judenthume jedes Ge- oder Verbot sich als religiöse Vorschrift gibt; die Ausführung wird also zur Gewissenssache, und da ist man nicht geneigt, sein religiöses Verhalten von dem unmotivirten Urtheil eines Einzelnen abhängig zu machen; man will das Für und Wider erwägen, will die darüber sich aussprechenden Stimmen und ihre Gründe in Betracht ziehen, um der einen oder der anderen sich anschliessen zu können.

Alle diese Momente sind gegen M. von R. Abraham ben David aus Paskeira, einem Zeitgenossen M.'s, in einer Glosse geltend gemacht worden, die er an die angeführten Schlussworte der Vorrede Maimuni's anknüpft[1]), und sie sind

---

[1]) Da diese Glosse die Anschauung über Autorität im Judenthume ziemlich genau abspiegelt, so lassen wir sie hier folgen: א"א סבר לתקן ולא תקן כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו כי הם הביאו ראי' לדבריהם וכתבו חדבריהם בשם אומרם והי' לו בזה תועלת גדולה כי פעמים רבות יעלה על לב הדיין לאסור או להתיר וראיתו ממקום אחד, ואלו ידע כי יש גדול ממנו הפליג שמועתו לדעת אחרת הי' חוזר בו ועתה לא אדע למה אחזר מקבלתי ומראיתי בשביל חבורו של זה המחבר אם החולק עלי גדול ממני הרי טוב ואם אני גדול ממנו למה אבטל דעתי מפני דעתו, ועוד כי יש

nicht widerlegt durch den Einwurf des R. Joseph Caro[2]): Wenn M. hätte die Quellen angeben sollen, so hätte er bei Alfasi's Halachot stehen bleiben können!

III. Codices der Tosafistenschule. 1179—1280.

Während Maimuni in Spanien und Egypten seine Werke schrieb, bildete sich eine neue Schule, die besonders in Frankreich ihre Wirksamkeit entfaltete. Ihre Jünger, die Tosafisten, schrieben in dialektischer Weise Glossen zum Talmud; aus dieser Dialektik tauchten nun von selbst neue, an den Talmud anknüpfende Normen auf. In den Tosafisten fand der Talmud seine geistigen Verarbeiter, und er wurde zugleich durch sie gleichsam erweitert. An der Spitze dieser Schule stehen R. Samuel ben Meïr, R. Jacob ben Meier, R. Elieser ben Nathan und R. Isaak b. Samuel. Schon R. Elieser ben Nathan, geb. etwa im vorletzten Decennium des 11. Jahrh., gest. im 6. Decennium des 12. Jahrh., stellte in seinem Werke אבן העזר einen theilweisen, nach mehreren Talmudtraktaten geordneten Codex auf. — R. Isaak ben Abba Mari, ein Schüler des R. Tam[3]), verfasste 1179[4]) ein Compendium unter dem Titel עטור. Dasselbe zerfällt in mehrere „Pforten" שערים, deren jede aus mehreren Abschnitten besteht, und behandelte ursprünglich[5]) das Urkunden- und Eherecht und die Speisegesetze, neben wenigen anderen Ritualien.

דברים שהגאונים חולקים זה על זה וזה הטחבר בירר דברי האחד וכתבם בחבורו ולמה אסמוך אני על ברירתו והיא לא נראית בעיני ולא אדע התחלק עמו אם הוא ראוי לחלוק או לא. R. Abr. b. David selbst hat auch ein Compendium unter dem Titel בעלי הנפש verfasst, welches die Reinigungsgesetze der Frauen in systematischer Weise, mit Quellen und Belegen behandelt, und Tos. Joma 18b citirt wird.

[2]) Am Schlusse der Vorrede zu כסף משנה.

[3]) R. Isaak hat ein Werk seines Lehrers zum Muster genommen, wie er in der Vorrede zum עטור selbst angibt: כתב ופירש רבינו יעקב שטרות ועל פיו סדרתי תקון שטרות.

[4]) Das Datum ergibt sich aus dem ersten מאמר, woselbst es heisst: והיום אנו מונין תת"קלט לבריאת עולם.

[5]) Vgl. Vorrede und Inhaltsangabe.

Von diesem Werke war bis auf die neueste Zeit nur ein Theil; erst im J. 1860 erschien es vollständig zu Lemberg. Das עמור, nach dem vollständigen Titel „עמור סופרים", gehört zu den systematisch angelegten Compendien, welche auf die Quelle eingehend, die Norm durch Belege und Begründung stützen. Aus seinen Deductionen „דינין" spricht ein klarer Geist, der das Gebiet des zu behandelnden Gegenstandes vollkommen durchzudringen versteht. Seine Quellen sind ausser dem Talmud die Responsen der Geonim, die er sehr fleissig benutzt, ferner die des Alfasi, der ebenfalls vielfach angeführt ist, und die Tosafisten, besonders R. Tam und R. Isaak. Die Reihenfolge des Stoffes ist eine eigenthümliche, die Uebersichtlichkeit erschwerende. So stellt der Verfasser als Leitfaden für die Reihenfolge im Urkundenrecht die drei Worte hin: תשקף בנוע חכמה und rubricirt unter jedem Buchstaben die mit demselben beginnenden Artikel[6]). Voran gehen zehn מאמרות über verschiedene, in das Urkundenrecht einschlagende Partien.

Ein Schüler des Tosafisten R. Jizchak b. Samuel, R. Baruch ben Isaak, der sich auch um die Redaction der Tosafot grosse Verdienste erworben hat[7]), verfasste in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein Compendium unter dem Titel ספר התרומה. Wie der Verfasser selbst am Ende seines Werkes erklärt, hat er dasselbe so genannt, weil es gewissermassen die Hebe von dem enthält, was die grossen Männer der Vorzeit geleistet. In der That hat er meist die Resultate der Tosafistenschule zusammengestellt und besonders die Meinung seines Leh-

---

[6]) Das Eherecht ist nach verschiedenen Buchstaben an verschiedenen Stellen zerstreut, so unter ק die Normen über קדושין, unter כ die über כתובה; meist mit Rücksicht auf das Urkundenrecht und darum nicht vollständig behandelt.

[7]) Die Tosafot des Traktats Sebachim sind von R. Baruch redigirt, sein Name befindet sich auch am Ende vieler derselben. Dass er die Ordnung קדשים überhaupt viel mit Tosaf. versehen hat, geht hervor aus Tos. Sebachim 12b בתמורה פירשתי לפני רבינו und aus Tos. Joma 16b Ende, wo תוספת תמיד יסד של רבינו ברוך angeführt wird.

rers R. Isaak zum Grundtext des Werkes gemacht, welches einen Theil der Speise- und Ehegesetze, die Sabbatgesetze und einige andere Ritualien in folgender Weise behandelt. Die allgemeine Bekanntschaft mit der Quelle wird vorausgesetzt, aber die zur Norm gehörende Discussion in abgekürzter Form derselben vorangestellt. Ist jedoch die Discussion eine längere, mehrere Normen aus sich erzeugende, so wird sie gewöhnlich vollständig mit den dazu gehörenden Commentarien und den sich anschliessenden Controversen nachtalmudischer Autoren mitgetheilt, die aus ihr resultirenden Normen aber in einem von der Discussion auch äusserlich gewöhnlich durch Zahlen getrennten Folgesatze nach ihren verschiedenen Seiten auseinandergesetzt. Die Deductionsweise schliesst sich wie Sprache und Ausdruck eng an die Tosafot an, ja es sind ganze Partien derselben dem Werke einverleibt, welches daher ein gutes Regulativ für Emendirung mancher corrumpirter Stellen bietet. — Ein Schüler dieses R. Baruch und des berühmten R. Simson ben Abraham (רש"בא in Tosafot) aus Sens, R. Mose aus Coucy, der eine der anziehendsten Erscheinungen, verfasste um 1250 einen Codex, den er „Das grosse Buch der Gesetze" (ספר מצות הגדול, abbrevirt סמ"ג) nannte. Dieses Buch ist aus in vielen spanischen Gemeinden von R. Moses gehaltenen Vorträgen entstanden. Diese Vorträge hatten den Zweck, die Zuhörer mit den Religionsgesetzen bekannt zu machen, daher denn ihr Inhalt halachischer Natur; zuweilen ging den halachischen Auseinandersetzungen eine halachische Einleitung voraus[8]). Seine Freunde forderten ihn auf, die Vorträge herauszugeben, wozu er sich denn durch eine Traumerscheinung bewegen liess, die ihm zugleich rieth, das Buch in zwei Theilen erscheinen zu lassen, was R. M. dahin deutete, dass Ge- und Verbote je in einem besonderen Theile behandelt werden sollen[9]). Dies thut er nun auf folgende Weise. Er stellt ein Gebot an die Spitze,

[8]) Eine solche Einleitung ist die Vorrede zum zweiten Theile des Buches.

[9]) Vorrede zum ersten Theile.

knüpft daran dasjenige, was im Talmud zunächst daraus hergeleitet wird, welchem sich das mit dem Gebote entfernter in Beziehung Stehende anschliesst. Berücksichtigt werden die Commentare, Responsen und sonstige Werke der Geonim, die Codices von Alfasi und Maimuni, der hier stets mit Hochachtung genannt wird, wie auch der Commentar und die Responsen Raschi's und die Resultate der Tosafistenschule. Das im Talmud zerstreute Material wird hier sorgfältig zusammengestellt, aber nicht blos in seinen Resultaten wie bei Maimuni, sondern in seinem Anschlusse an das Schriftwort mit Gründen und Beweisen, die allerdings nur in abgekürzter Form mitgetheilt werden.[1]) Die Meinungen der nachtalmudischen Autoren werden häufig einer Kritik unterworfen, die uns Gelegenheit bietet, den feinen und scharfen Geist R. Moses' kennen zu lernen. Die Sprache ist, wie der Verf. in der Vorrede verspricht[2]), eine reine und gedrängte, von der gewöhnlichen Talmudsprache häufig abweichende. Die Reihenfolge des Stoffes ist durch die Theilung in Ge- und Verbote keine streng systematische und übersichtliche, da derselbe Gegenstand auseinandergerissen und an verschiedenen Stellen behandelt wird. Am nächsten kommt sie jedoch der des Mischna Thora des Maimuni, welches überhaupt dem R. Moses in gewissem Sinne Muster gewesen zu sein scheint. — R. Isaak ben Joseph aus Corbeil verfasste anknüpfend an dieses ספר המצות[3]) um 1280[4]) ein Compendium unter dem Titel ספר המצות הקצר „Abgekürz-

---

[1]) Indem er auf das Unbefriedigende der beleglosen Darstellung des Maimuni hinweist, fährt er fort: ולכן הנני משה בן יעקב נחתי פני לחבר שני הספרים ומכל מלמדי השכלתי להביא ראיות קצרות בכל היכולת.

[2]) Ebendaselbst: ולא בלשון התלמוד טמש כי בכמה מקומות שניתי הלשון לכותבו בלשון צח וקצר למען ירוץ הקורא בו.

[3]) Gehet deutlich hervor aus den Worten des R. Isaak in der Vorrede: גם כל איש אשר לא ידע הפירוש יעיין בספר המצות אשר יסד רביט משה מקוצי וכו'.

[4]) In dem טופס הגט des סט"ק kommt die Jahreszahl 1285 vor, während bei Grätz VII, S. 131, Anm. 1 nach Carmoly, la France israélite S. 39 f., gesagt ist, dass R. Isaak 1280 gestorben sei.

tes Buch der Gebote," auch עמודי הגולה „Säulen der Diaspora," häufig nach den Anfangsbuchstaben סמ"ק genannt. Als Motiv gibt der Verfasser die immer seltener werdende talmudische Gelehrsamkeit an, welche befürchten lässt, „dass selbst die Rabbinen nicht genau die uns obliegenden Gesetze kennen" [5]). Das Buch zerfällt in sieben Theile nach den sieben Tagen der Woche, damit man in jeder Woche das Buch tagweise zu Ende studiren solle. Für die Reihenfolge glaubte der Verf. ein ganz eigenes Motiv erfinden zu müssen. Es wird nämlich die Ordnung der Zehngebote zu Grunde gelegt und zwar so, dass auf jeden Tag der Woche ein Gebot kommt. Da die Woche aber nur sieben Tage hat, so wird der ganze Halachastoff in die ersten sieben der Zehngebote künstlich hineininterpretirt. Dadurch wird natürlich die Zusammenstellung eine sehr sonderbare und das Verschiedenartigste unter ein Gebot rubricirt, mit dem es oft nicht im entferntesten Zusammenhange steht [6]). Aber für die mangelhafte Form entschädigt der gediegene Inhalt. Wie im Sefer ha-Mizwot des R. Mose stehet auch hier das biblische Gebot an der Spitze, dem sich die Normen aus dem Talmud und den nachtalmudischen Autoren meist ohne Quelle und Belege anreihen. Der Text ist jedoch von Glossen הגהות סמ"ק [7]) begleitet, in welchen auf die Quelle eingegangen wird. Die Normen sind in leicht verständlichem Hebräisch geschrieben und richten sich meist nach dem grossen Sefer ha-Mizwot und dem Jad ha-chasaka. Auch ist gewöhnlich vor jeder Norm die Stelle angegeben, an welcher dieselbe in jenen beiden Werken sich findet. Hier-

---

[5]) Die Vorrede zum סמ"ק beginnt: יען כי בעונות התורה משתכחת וראתי שלא ידעו הרבנים היטב באור המצות המוטלות עלינו כתבתי וכו'.

[6]) Hier als Probe den ersten Tag: יום ראשון מצות התלויות בלב כנגד דבור אנכי ה' אלהיך והיבר עם הלב האון כדכתיב ואון מלין חבתן ובחינה היא ע"י הלב — והיבר עם הלב העין כדכתיב לא תחורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם והיבר עמו מצות ציצית שהיא תלוי' במלבוש ובעין כדכתיב וראיתם אותו וזכרתם וזכירה בלב, ואגבה כל מצות מלבוש ומצות בל יראה ובל ימצא.

[7]) Ueber die Citation dieser Glossen bei späteren Autoren vgl. יו"ד סי' ל"ב ס"ק ט' zu ש"ך.

her dürfte auch zu rechnen sein das eines grossen Ansehens sich erfreuende, schon 1204[8]) von dem Provençalen R. Abraham ben Nathan Ibn Jarchi in Toledo[9]) verfasste ספר המנהיג, da in demselben die Resultate der Tosafot schon berücksichtigt sind. Dieses Compendium behandelt in 157 Capiteln mit kurzer Angabe der Quellen die meisten der in der Gola zur Anwendung kommenden Gebote, unter besonderer Berücksichtigung der in Frankreich und Spanien üblichen Gebräuche. Hauptquellen sind neben dem Talmud die Responsen und Werke der Gaonen, die Tosafot und besonders das ספר הישר des R. Tam. Eigenen Erklärungen oder Entscheidungen fügt der Verfasser gewöhnlich seinen Namen in der Abkürzung א"בן oder א"בן הירחי bei.

IV. Codices aus dem Zeitalter Ben Aderet's und Ascheri's. 1300—1340.

Auch in Spanien lag während dieser Zeit das Talmudstudium nicht brach. Unter Anderen ragten besonders hervor R. Moses ben Nachman[1]) und R. Jona Gerundi. Diese Männer hatten eine besondere, von der der Tosafisten sich unterscheidende Lehrweise. Während diese aus den im Talmud gegebenen Resultaten meistentheils durch Vergleichung andere Resultate erzeugen, schwierige, scheinbar sich widersprechende Stellen durch scharfe, spaltende Dialektik oder Aufstellung neuer, in den Talmud hineingetragenen Gedanken zu lösen sich bemühen und so den Talmud erweitern, suchen jene ihn vielmehr zu

---

[8]) Im נוסח הגט Nr. 152 kommt die Jahreszahl 1204 vor.

[9]) Geht aus der Vorrede zum ספר המנהיג hervor. Erwähnt sei hier auch das Sammelwerk רוקח des Kabbalisten R. Eleasar aus Worms, geb. um 1160, gest. um 1230. Ferner verdient Erwähnung R. Mordechai ben Hillel (starb um 1300), ein Schwager des R. Isaak aus Corbeil, dessen ספר המרדכי die Halachot, wenn auch unsystematisch, doch meist für die Praxis berechnet, compendiarisch zusammenstellt.

[1]) Auch R. Moses ben Nachman hat Compendien über הלכות בכורות und הלכות חלה nach der Weise des Alfasi verfasst, dessem Werke sie auch beigedruckt sind.

vertiefen, indem sie auf die Grundidee (סברא) eingehen und an ihr die Nothwendigkeit der Resultate nachweisen. Diese eigenthümliche Lehrweise Nachmani's tritt in seinen Novellen zu den meisten Traktaten des Talmud deutlich hervor und ist noch weiter ausgebildet in den Werken des berühmten Schülers dieser Männer, R. Salomo ben Aderet aus Barcelona[2]). Dieser Mann, der Spanien wiederum zum Mittelpunkt des talmudischen Studiums erhob, verfasste um 1300 einen Codex תורת הבית „Lehre des Hauses," der in seiner Weise ebenso unerreicht dasteht, wie der Jad ha-chasaka Maimuni's in der anderen Kategorie der Codices. Das Werk sollte sich nach der ursprünglichen Intention des Verfassers über das ganze Gebiet der Halacha erstrecken[3]), umfasst aber in Wirklichkeit nur die Speise-, Sabbat- und Reinigungsgesetze der Frauen. Der allgemein lautgewordene, aber wegen der Seltenheit und der hohen Preise der Bücher schwer zu befriedigende Wunsch, das Gotteswort und die Gesetze in ihrer Ausübung kennen zu lernen, hatte R. Salomon dazu bewogen, die in Anwendung kommenden Gesetze compendiarisch zusammenzufassen[4]). Wie ihm in seinen Novellen die Meinung seiner Lehrer von hoher Bedeutung ist, so wollte er auch die praktischen Resultate ihrer Studien, die noch in keinem Compendium bisher Berücksichtigung gefunden hatten, neben denen der alten Lehrer zur Geltung bringen.

Das Werk, wie es uns vorliegt, besteht aus sieben „Häusern" בית, deren jedes in mehrere „Pforten" שער zerfällt. Diesen schliesst sich das später hinzugekommene עבודת הקודש an, das die Sabbat- und Festgesetze in zwei „Häusern" zu je fünf „Pforten" ausführlich behandelt. R. Salomo hatte in der ganzen Literatur kein Vorbild für sein Werk. Wie seine Lehrmethode von der der Tosafisten, so unterscheidet sich sein Codex von den Codices und Compendien der tosafistischen Schule. Nur mit den

---

[2]) Ueber denselben vgl. Perles, R. Salomo b. Aderet. Breslau 1862.

[3]) Vorrede zu עבודת הקודש.

[4]) Vorrede zu תורת הבית.

Compendien des R. Haï kann das Thorat ha-Bajit in manche Beziehung gebracht werden[5]). Abgesehen von der weit grösseren Aufgabe des drei Jahrhunderte später lebenden B. Aderet, ist auch die Art, wie er seine Aufgabe löst, ohne Beispiel in der ganzen codificirenden Literatur. Mit der Quelle beginnend, führt der Verfasser den Leser in die Werkstätte des Geistes, lehrt ihn die verschiedenen Meinungen mit ihren Gründen kennen und lässt aus dem eigenen Geiste und Wissen die hellsten Schlaglichter auf den Gegenstand fallen, so dass die endgültige Norm vor den Augen des Lesers Form und Gestalt annimmt. Aus seinem nicht blos das ganze Gebiet des Talmuds, sondern auch die ganze auf denselben sich beziehende Literatur umfassenden Wissensschatz holt er das Rüstzeug zusammen, um seine „Häuser" fest und unerschütterlich aufzubauen. Mit tiefem Scharfblick verbindet er einen systematischen Geist, und das am Eingang jeder Pforte angegebene Thema wird nach allen seinen Seiten ohne Abschweifung durchgeführt.

Ein jüngerer Zeitgenosse B. Aderet's, R. Ascher ben Jechiel, geb. 1250, gest. 1327, der ihm an Geist und talmudischer Gelehrsamkeit nicht nachstand, verfasste mit Zugrundelegung der Halachot des Alfasi einen für die Praxis berechneten Commentar zu dem Talmud. Derselbe zeichnet sich durch Scharfsinn, umfassendes Wissen und bewunderungswürdige Klarheit aus. Ascheri berücksichtigt in seinen Halachot auch die tosafistische Literatur, scheint jedoch den Thorat ha-Bajit des Ben Aderet nicht gekannt zu haben. R. Ascher soll ausserdem ein Compendium über die Speisegesetze verfasst haben[6]). Um dieselbe Zeit schrieb der Sardinier R. Samuel ben Isaak, mit dem Beinamen ha-Sardi, geb. um 1230, gestorben um 1300[7]), ein ספר התרומות, das die Resultate des demselben Verfasser angehörenden Buches זכרונות[8]) für die Praxis

[5]) Vgl. diese Monatsschrift 1863, S. 186.

[6]) Angeführt in den Responsen des R. David ben Simri (רד"בז) Nro. 469.

[7]) Vgl. Zacuto Juchasin.

[8]) Vorrede zum ספר התרומות: והנה חברתים מפורדים בעורת השוכן

zusammenstellt. Hier haben wir zum ersten Male einen ausführlichen Civilcodex, der in siebzig „Pforten" שערים das gesammte Civilrecht meist nach Maimuni behandelt. Doch sind auch die Novellen und Responsen des Nachmani, dessen Schüler R. Samuel war, häufig benutzt. Auch sind viele Responsen des Nachmani angeführt, die dieser direct an seinen Schüler auf von diesem gestellte Fragen gerichtet hat. Das ספר התרומות reiht sich den systematischen Codices als einer der würdigsten an. Jede Pforte behandelt in mehreren Abtheilungen חלק — ענין ein besonderes Thema, und jede Abtheilung zerfällt in einzelne Paragraphen. Die Behandlungsweise ist der des תורת הבית ähnlich, indem auch hier mit der Quelle begonnen wird und die Meinungen der nachtalmudischen Autoren einer eingehenden Kritik unterworfen werden. Dieses Buch ist die Grundlage geworden für den das Civilrecht behandelnden Theil des weiter zu besprechenden Gesammtcodex des R. Jacob ben Ascher.

Hierher gehört auch ein kleines, von den Spätern aber sehr geachtetes Sammelwerk, das von dem Arzt R. Zidkia ben Abraham aus Rom 1314[9]) verfasste שבלי הלקט. Dieses Buch bestand ursprünglich aus zwei Theilen, deren erster 372 Nummern über manche Ritualien, deren zweiter 172 kurzgefasste Normen über die Speisegesetze enthielt[1]). Uns liegt nur der erste Theil mit nur 121 Nummern vor, welcher die Halachot von den Segenssprüchen, den Gebeten, vom Sabbat und den Festtagen mit kurzer Quellenangabe enthält.

Ein Schüler des R. Ascher und eines R. Abraham b. Ismael, der Provençale R. Jerucham ben Meschullam, nach den Anfangsbuchstaben ר"י genannt, verfasste

---

מעתות בספרי הנקרא זכרונות הבנוי על סדר פרקים ומסכתות ..... ועתה אהי' שונה וארים תרומה מתרומתיו וכו'. Dieses זכרונות ist nach Asulai nicht mehr vorhanden. Der berühmte Verfasser des בינה לעתים, R. Asaria de Pigo, hat 1643 (שנת אבק"ש) einen sehr ausführlichen und eingehenden Commentar zum ספר התרומות geschrieben.

[9]) Grätz VII, S. 189, Anm.

[1]) Vgl. Asulai Thl. 2 s. v.

um 1334[2]) ein Compendium über das Civilrecht, unter dem Titel מישרים, und einige Jahre später[3]) einen Codex über die meisten in der Gola zur Anwendung kommenden Halachot in zwei Haupttheilen ספר אדם und ספר חוה unter dem Gesammttitel ספר תולדות אדם וחוה. Der erste Theil umfasst alle Gesetze, welche vor, und der zweite diejenigen, welche nach der Verheirathung in Anwendung kommen und kommen können. Der Verf. hat viele Mühe auf die systematische Form seiner Werke verwendet[4]), und dieselbe in „Bahne" oder „Wege" נתיבות getheilt, deren jeder einen Titel des betreffenden Gegenstandes in mehreren Abtheilungen „חלקים" völlig erschöpfend behandelt. Besonderes Motiv ist dem Verfasser, dass der einzige, vollständige Codex, der Jad ha-chasaka des Maimuni, erstlich keine Quellen angibt, und zweitens trotz seiner unübertrefflichen Systematik dennoch zuweilen die Normen über einen Gegenstand an mehrere Stellen zerstreut[5]). Daher stellt R. Jerucham dieselben an einen Ort zusammen, gibt ihre Quelle an, jedoch ohne die an dieselbe sich knüpfende Discussion, führt auch die Meinungen der nachtalmudischen Autoren bis auf Ben Aderet und R. Ascher, nebst den von diesen letzteren neugewonnenen Resultaten an. Nur wenn bei dissentirenden Meinungen der Verfasser sich für eine Meinung entscheidet, werden Beweise beigebracht. Doch sind solche selbstständige Entscheidungen äusserst selten. Besonders berücksichtigt sind die Meinungen der Lehrer des Verfassers, und werden die Commentarien und Halachot des R. Ascher sehr hoch gehalten[6]).

---

[2]) Grätz das. S. 351. Doch habe ich diese Jahreszahl in der das. Anm. 2 angegebenen Stelle nicht gefunden.

[3]) Geht hervor aus der Vorrede zu ספר תולדות אדם וחוה.

[4]) Die Vorrede zu מישרים beginnt: כבר אמרו חכמי המחקר כי דרישת החכמה לשני פנים האחד למעלת הנשא ואין הסדר טוב ושלם והשני לטוב סדרה אע"פ שאין בנשאת מעלה יתירה כי הנפש תתענג בטוב הסדר ע"כ התעורר לבבי וכו'.

[5]) Daselbst.

[6]) וכ"ש אחרי אשר למדתי עם ספרי מורי הרב רבי אשר זצ"ל . . . . . וכל דבריו קב ונקי. Auch seinen anderen Lehrer, R. Abraham b. Ismael, citirt R. Jerucham häufig.

An diesem Werke gerade zeigt es sich, dass die Epoche, die mit Nachmani begonnen, in B. Aderet und R. Ascher ihren Höhepunkt erreicht hatte, ihrem Verfalle entgegengeht. Keine Spur von Productivität lässt sich nachweisen, man hat vielmehr in diesem und zum Theil auch in den früher genannten Werken des R. Zidkia aus Rom und des R. Samuel aus Sardinien fast nur Referate und Auszüge aus den Arbeiten der Meister. Es musste sich daher jetzt lebhafter als je das Bedürfniss nach einem abschliessenden Codex geltend machen, der die religionsgesetzlichen Bestimmungen, welche durch die Arbeiten der verschiedenen Schulen einen sehr grossen Umfang gewonnen hatten, für die Praxis normirte. Dieses Bedürfniss fand nun auch bald Befriedigung in dem Werke des letzten Ausläufers dieser Epoche. R. Jacob ben Ascher, geb. um 1280, gest. 1340[7]), unternahm es, einen Codex der gesammten, in der Gola zur Anwendung kommenden Halachot mit besonderer Berücksichtigung der bedeutendsten Erzeugnisse der verschiedenen nachtalmudischen Epochen, namentlich des Jad ha-chasaka des Maimuni, des Thorat ha-Bajit des Ben Aderet und der Halachot des Ascheri, in vier Abtheilungen טורים zu verfassen. Diese vier Abtheilungen sind folgende:

I. אורח חיים „Weg des Lebens," in drei Unterabtheilungen zerfallend: a) סדר היום „Ordnung des Tages," enthaltend alle Gesetze, die im Laufe des Tages in Anwendung kommen; b) סדר השבת „Ordnung des Sabbat," die Sabbatgesetze nach allen Seiten hin behandelnd; c) סדר המועדות „Ordnung der Feste" oder „der Zeiten," die Normen über die Fest- und Fasttage des Jahres ausführlich umfassend.

II. יורה דעה „Lehren der Erkenntniss," der eigentliche Codex für die rituelle Praxis, mit Ausnahme der im Orach Chajim behandelten Normen.

III. אבן העזר „Stein der Hülfe" (nach Genes. 2, 18 und 1. Sam. 7, 12), umfassend das vollständige Eherecht, und

---

[7]) Grätz, Bd. VII, S. 346.

IV. חשן המשפט „Schild des Rechts," umfassend das Civilrecht (mit Ausschluss des Eherechts).

Der Tur, so wird er gewöhnlich und nach ihm sein Verfasser genannt, wollte der Zerklüftung, welche sich durch die verschiedenen Meinungen innerhalb der religiösen Praxis gebildet hatte, Einhalt thun, und er erreichte auch bald seinen Zweck: er wurde das unentbehrliche, fast ausschliessliche Handbuch für die religiöse Praxis. Der Tur konnte seinem Plane gemäss nicht auf Quellen und Belege eingehen, dagegen führt er die nachtalmudischen Autoren zumeist namentlich an, stellt mit geistreicher Auswahl die dissentirenden Meinungen einander gegenüber und entscheidet sich an den meisten Stellen für eine dieser Meinungen. Bewundernswerth ist die logische Klarheit und Anordnung des Werkes. Es schliesst sich äusserlich dem Jad ha-chasaka des Maimuni an; allein dass hier die verschiedenen Meinungen einander gegenübergestellt werden, der Leser zum Nachdenken angeregt und mit dem Grunde der getroffenen Decision bekannt gemacht wird, zeigt den Tur als ein selbstständiges, in sich Entstehung und Halt habendes Werk. Mehr konnte der Thorat ha-Bajit dem Verf. des Tur als Vorbild gedient haben; allein der Thorat ha-Bajit umfasst nur Einiges, der Tur das Ganze des in der Jetztzeit zur Ausübung kommenden Gesetzes: und betrachtet man, mit welcher Selbstständigkeit der Verf. neue Titel — Halachot — construirte und ihnen Abrundung und Vollständigkeit gab, erwägt man ferner die innere logische Verbindung jedes einzelnen Capitels und die eng gegliederte Aufeinanderfolge des häufig in den Tagen Maimuni's gar noch nicht vorhanden gewesenen Stoffes, so tritt uns dieses Werk als eine autonome Schöpfung eines reichbegabten Geistes entgegen, und es wird begreiflich, wie er den Spätern Gegenstand der Bewunderung und nicht minder der sorgfältigsten Abwägung jedes seiner Worte wurde*).

*) Wir treten ganz dem obigen Urtheile des Verf. bei, und müssen mit Bedauern die Darstellung des Tur von Herrn Dr. Grätz, Thl. 7, S. 347 als eine nicht zutreffende bezeichnen. D. R.

Der Tur stimmt häufig der Meinung seines Vaters R. Ascher bei, wobei ihn nicht etwa blos Pietät leitete, sondern, weil R. Ascher die letzte namhafte Autorität war, und dieser nach einem talmudischen Princip הלכה כבתראי Folge zu leisten ist.

V. Codices zwischen Tur und Schulchan-Aruch. 1340—1580.

Mit dem Tur war das Bedürfniss nach einem Codex vollständig befriedigt. Es entstanden jedoch theils zugleich mit dem Tur und unabhängig von demselben, theils bald nach ihm, grössere und kleinere Compendien, die wegen ihres Einflusses auf den Schulchan-Aruch hier erwähnt werden müssen. Dahin gehört zunächst das ארחות חיים des R. Aron Kohen aus Lünel (um 1340). Dasselbe besteht aus zwei Theilen, von denen uns nur der erste vorliegt, welcher die täglich in Anwendung kommenden Halachot nebst den Sabbat- und Festgesetzen ohne Quellen und Belege zusammenstellt. Zu derselben Zeit[8]) entstand das von R. David ben Joseph Abudarham in Sevilla verfasste, nach dem Stammnamen des Verfassers אבודרהם genannte Compendium über die Gebete und Segenssprüche des ganzen Jahres. Das Werk ist das Product eingehender Belesenheit in allen talmudischen und nachtalmudischen Schriften, und ist auch von Bedeutung für die Geschichte der Liturgie. Noch zwei andere Compendien gehören dieser Zeit an: אגודה von R. Süsskind Alexander aus Erfurt und שערי דורא des R. Isaak aus Düren, die beide einen grossen Theil der Speisegesetze, letzterer übersichtlich, ersterer unsystematisch, ohne Quelle und Belege zusammengestellt haben. R. Isaak aus Düren gibt als Motiv seines Werkes das Drängen seiner Freunde, die Speisegesetze zusammenzustellen, an[9]). Seine Halachot

---

[8]) Aus סדר העבור ergibt sich die Jahreszahl 1340. Auch heisst es am Schlusse des Buches: נשלם חבור פי' הברכות והתפלות בעיר אישבילייא בשנת חמשת אלפים ומאה ליצירה.

[9]) Die ganze Vorrede lautet: הנה הפצירוני חבירי לכתוב להם איסור והיתר ואפרש להם בקוצר ואתחיל בדין מליחה והדחה בעשרים שערים.

erfreueten sich bei den Spätern eines grossen Ansehens und wurden mehrfach commentirt und glossirt. Unter Andern hat auch R. Israel Isserlein Glossen zu denselben geschrieben, welche unter dem Namen הגהות שערי דורא ebenfalls Ansehen erlangt haben und von R. Mose Isserels seinem Werke תורת חטאת zu Grunde gelegt wurden. Wahrscheinlich gehört auch dieser Zeit das anonyme כל בו an, das einen grossen Theil der Ritualien, der Ehe- und Speisegesetze in unsystematischer Weise ohne Quellen und Belege behandelt. Sehr häufig ist das oben erwähnte ארחות חיים abgeschrieben, und noch häufiger das ספר המנהג eines ר' יצחק אוריבילי benutzt. — Aus dem 15ten Jahrhundert ist, wenn auch selbst kein Codex im strengen Sinne des Wortes, so doch von grosser Bedeutung für den endgültigen Schulchan-Aruch zunächst das von dem berühmten Glossator des שערי דורא zwischen 1450 und 1460[1]) verfasste תרומת הדשן. Dasselbe behandelt in Form von Responsen, deren das Buch 354 (ר"ש"ן) umfasst, verschiedene Fragen in allen Gebieten der rituellen Praxis mit Selbstständigkeit und genauer Sachkenntniss. Ferner muss noch erwähnt werden das אגור des R. Jacob Baruch ben R. Jehuda Landau, eines Deutschen in Pavia um 1480[2]), von R. Joseph Caro häufig citirt. R. Jacob hat dieses Buch ursprünglich als Repetitorium für seinen Schüler, den Arzt Asarja ben Abraham di Leon, geschrieben. Diesem, der sich viel mit Naturwissenschaften beschäftigte, verblieb nämlich wenig Zeit, die Halacha, die er auch nicht vernachlässigen wollte, nach den Quellen zu studiren, weshalb ihm denn der freundliche Lehrer die Sache leichter machte[3]). Der Text des Tur ist dem Buche zu Grunde gelegt, und wo kein Autor namhaft gemacht ist, ist der Tur einfach abgeschrieben. Doch sind auch spätere Erzeugnisse, besonders die Responsen des R. Ja-

---

[1]) In den פסקים וכתבים desselben Verf. Nr. 11 kommt die Jahreszahl 1457 vor.

[2]) Das Datum ergibt sich aus dem dem Agur gewöhnlich beigedruckten ספר הרזון desselben Verf.

[3]) Vorrede zum אגור.

cob Möln (Maharil, Anfang des 15. Jahrh.) in Betracht gezogen.

Theils durch diese Werke, noch mehr aber durch die Arbeiten der Schüler des Ben Aderet, wie Jom Tób ben Abraham Ischbili (ריט"בא um 1350) und Don Vidal Jom Tob de Tolosa (הרב המגיד), welche in der talmudisch gelehrten Welt berühmt genug sind, wie des nicht minder berühmten, etwas später lebenden R. Nissim Gerundi ben Rëuben (um 1380) und mancher Anderen, war der Halachastoff über den Rahmen des Tur hinausgewachsen und hatte manche andere Gestalt angenommen, so dass wieder, wie vor dem Erscheinen des Tur, eine Menge widerstreitender Meinungen ohne Entscheidung sich gegenüberstanden. Daher unternahm es der durch seine ungeheure Gelehrsamkeit und ausgebreitete, schriftstellerische Thätigkeit staunenerregende Commentator des Tur, R. Joseph ben Ephraim Caro (1388—1475), einen neuen Codex nach Art des maimunischen zu verfassen. Da es R. Joseph nach seinem eigenen Ausspruche darum zu thun war, die Norm ohne jede Meinungsverschiedenheit unerschütterlich festzustellen, so musste er bei der Auswahl der zur Norm zu erhebenden Meinung gewissen Principien folgen. Ueber dieselben äussert er sich selbst ungefähr in folgender Weise[4]). Alfasi, Maimuni und R. Ascher sind nächst dem Talmud die höchsten Autoritäten. Wo zwei derselben einer Ansicht sind, wird diese als Norm hingestellt, wenn nicht die Majorität der späteren Autoren der Meinung des Dritten sich anschliessen, in welchem Falle diese normirend ist. Haben nur zwei jener Drei und zwar verschieden über einen Gegenstand sich vernehmen lassen, so entscheiden die bedeutendsten der Spätern, wie Nachmani, Ben Aderet, R. Nissim und Aehnl., und zwar in der Weise, dass die Meinung, welcher die Majorität derselben sich anschliesst, zur Norm erhoben wird. Dasselbe gilt für diejenigen Fälle, in welchen keiner von jenen Dreien seine Meinung geäussert hat. Dieser von dem Verf. שלחן ערוך genannte

[4]) In dem obengedachten Commentar.

Codex hat im Allgemeinen die Form des Tur, im Besonderen die des Jad ha-chasaka. Jede Halacha zerfällt nämlich wie beim Tur in einzelne, sogenannte „Zeichen" סימנים, doch ist im Schulchan-Aruch der Inhalt derselben als Ueberschrift an die Spitze gestellt. Während dagegen im Tur die einzelnen Halachot des סימן ungetrennt nebeneinander gestellt sind, zerfällt im Schulchan-Aruch jeder סימן nach dem Muster des Jad ha-chasaka in mehrere kleine Halachot, die hier „Zweige" סעיפים heissen. — Ein jüngerer Zeitgenosse des R. Joseph Caro, der obengenannte Verfasser des Compendiums תורת חטאת, R. Mose ben Israel (aus Krakau), daher Isserels genannt (gest. 1573), schrieb auch ein Glossarium zum Tur und dessen Commentar, dem בית יוסף, und soll mit dem Plane umgegangen sein, einen dem Bedürfnisse seiner Zeit entsprechenden Codex zu verfassen, als R. Joseph ihm zuvorkam. Er begnügte sich damit, die Resultate seiner Glossen, insofern diese von den Normen des Schulchan-Aruch abwichen, hinter dieselben zu stellen, so dass man von ihm sagte, er habe auf den von R. Joseph geordneten Tisch die Decke gelegt, und Spätere ihn davon auch ohne Weiteres בעל המפה nennen. Die Glossen des רמ"א im Schulchan-Aruch sind mit wenigen Ausnahmen von dem Streben geleitet, die erschwerende Seite zur Geltung zu bringen. Seine Normen sind besonders in Polen und Deutschland als massgebend angenommen worden. Der nun so ergänzte Codex wurde als unumstössliche und unabänderliche Autorität für die Praxis angenommen, und mit demselben oder vielmehr nach seiner allgemeinen Verbreitung beginnt eine neue Richtung in der Lehrweise. Das rein dialektische Element gewinnt die Oberhand über das didaktisch-methodische, die Dialektik beherrschte die talmudischen Hochschulen und Lehrhäuser.

So war denn ein Jahrtausend nach dem Abschlusse des Talmud wiederum ein Abschluss des in demselben Enthaltenen, im Vereine mit dem aus ihm Erzeugten, zu Stande gekommen. Der Schulchan-Aruch verschmelzt die tausendjährige Arbeit der nachtalmudischen Geschlechter mit der der Tanaïm und Amoraïm, ja mit dem Gottes-

worte selbst, und ist so ein treues Bild der Einheit zwischen schriftlicher und mündlicher Lehre, zwischen Offenbarung und Tradition.

Midrasch des R. Schemaja Schoschanni zum Abschnitte תרומה.

(Schluss.)

וחמשים קרסי זהב. אלו חמשים תלמידים שעמדו נגד אליהו מרחוק בהפרידו מאלישע שנ' וחמשים איש מבני הנביאים הלכו ויעמדו ויאמרו אליו הנה נא יש את עבדיך חמשים אנשים בני חיל: ועשית יריעת עזים. כנגד העבים שמכסים כוכבי השמים וטהרת שמים כן יריעות היו מכסים את המשכן וארז קרסי הזהב אם ישראל חטאו כפו פני השכינה שנ' סכותה בענן לך וכשנתחברו היריעות נעשו רחבן ס' אמות כנגד ס' יום שלמד משה את מעשה המשכן שנ' וידי שם עם ד' ומנין מ' שנה שארכו אבותינו במדבר שנ' יום לשנה יום לשנה: עשתי עשרי יריעות כנגד השבטים חוץ מלוי שנ' והלוים לא התפקדו כאשר נתחברו היריעות האלה עם אלה כן לעתיד לבא ישראל יתחברו כאחד שנ' וקרב אותם אחד אל אחד ואומר ועשיתי אותם לגוי אחד ואומר ונתתי להם לב אחד כי כאשר נקראו השמים אהל כן אילו יריעות נקראו אהל שנ' וימתחם באהל לשבת כי יריעות נקראו אוהל שנ' ויפרש את האהל על המשכן מכאן ידענו כי אהל היה על המשכן כי המשכן היה ארכו שלשים ורוחבו עשר וקומתו עשר והאהל היה רחבו ארבעים וארכו שמונה ועשרים אמה כי עשר יריעות של ארבע אמות בהתחברם יהיו ארבעים אמות וארך של יריעות היו שמונה ועשרים הא למדנו שארכן נעשה רחבן ורחבן ארכן כאשר פורשי האהל על המשכן ברוחב היריעות שהם ארבעים עשר אמות אחורי המשכן ושלשים לארך המשכן ומניין כי ארכן של משכן שלשים אמות היו כי עשרים קרשים של אמה ומחצה שלשים הם הרי שלשים אמות של ארך המשכן ועשר אמות אחורי המשכן לכסות קומת הקרשים שהיו עשר אמות הרי ארבע אמות של עשר יריעות ואורכן של יריעות שמונה ועשרים לרוחב המשכן ועשר אמות לרחבו של משכן והשעה אמות מפה לכסות קומת הקרשים לכן יריעות העזים היו י"א כנגד עשר שהם ס' אמות לאורך המשכן ולאחר המשכן ימה האחת נפולה אל טול פני האהל בעורת הפתח ושלשים

של ארך היריעה עשר מפה ועשר רחב המשכן ועשר מפה לכסות קרשי המשכן ומניין כי רחבו של משכן היה עשר אמה שנ' ולירכתי המשכן ימה תעשה ששה קרשים הרי לי' קרשים ס' אמות ושני קרשים של מקצעות מבלעים היו עשר בין ארך לרוחב יאשר אמרתי כי ארכן נעשו רחבן וארכן כי אם היו ששים אורך היריעה שהיא כ"ח לאורך המשכן לא היה יתכן כי אורך המשכן היה שלשים לא היה מכסה את רוח מערבית שהיא אחורי המשכן אבל כשנעשה ארכן רחבן כסו כל המשכן וקרשיו עשר אמות רחבו של משכן כנגד עשר אמות מהלך בין לשכות לרצפה שנ' ולפני הלשכות מהלך עשר אמות רוחב וג' שלשים אמות של ארך כנגד ל' לשכות אל הרצפה וכנגד ל' כסף שנ' ויתנו את ל' כסף כנגד ל' נשיאים ונסיכים ורועים טו' לעבר וטו' לעתיד שנ' אלה הפקודים אשר פקד משה ואהרן הרי עם משה היו יד' שנאמר ונשיא נשיאי הלוי אלעזר הרי אלו ט"ו: קרשים למשכן. כצלעות בנוף והרים וגבעות בעולם ומנין קרשי המשכן מ"ח כנגד מח' משמרות של כהנים ולוים כד' משמרות כהונה וכ"ד משמרות לוים אילו לעומת אילו שנ' ויפילו גורלות לעומת אחיהם בני אהרן לפני דוד המלך ואילו הן משמרות יהויריב ידעיה חרם שערים מלכיה מימין הקונן אביה ישוע שכניהו אלישב יקים חפה ישבאב בלגה אמר חזיר הפצץ פתחיה יחזקאל יכין גמול דליהו מעזיהו ואלו הן לויים לעומתם יוסף גדליהו זכור יצרי נתניה בקיהו אשראלה ישעיהו מתנהו מחויאות עזיאל חשביהו שבואל מתתיהו ירימות חנניהו ישבקשה חנני מליתי אליאתה הותיר גדלתי עזר ורומטי לאלה מחלקות לראשי האבות. ומנין קרשי המשכן ע"ב כנגד סנהדרין שהיו ע"ב שנ' אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה ואהרן על גביהם ועוד כנגד ע"ב אומות ועוד מ"ח קרשים מול מ"ח נביאים שנתנבאו על ישראל ויהודה ואילו הן משה ואהרן ובני קרח אסיר אלקנה ואביאסף יהושע פנחס אלקנה שמואל דוד גד החוזה ונתן הנביא ויוסף היתן וידותון אחיה ושלמה ושמעיה איש האלהים עדי עזריהו בן עודד חנני הרואה ויהוא בן חנני אלידו החשבי ומיכיהו בן ימלא ואלישע בן שפט וחואל בן זכריהו אלעזר בן ידיתן זכריהו בן יהודע אמוץ וישעיהו בני זכריהו המבין ביראת ד" עירד ירמיהו אוריה בן שמעי יחזקאל דניאל הושע עמוס מיכה המרשתי עובדיה יונה בן אמתי יואל נחום חבקוק צפניה חגי זכריה מלאכי ועוד כנגד מ"ח ערים נחלת הלוים בתוך אחוזת בני ישראל. אורך אמות עשר לכל קרש לארבעים ושמונה קרשים יהיו תכלית אמות קרשי המשכן ארבע מאות ושמונים כנגד ארבע מאות ושמונים שנה שנ' ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה: אדני המשכן. מול אדני העולם שנ' על מה אדניה הוטבעו ובאדם חולית חשדרה

וכאשר בארנים הקמת המשכן כן בצדיקים יסוד עולם שנ' וצדיק יסד עולם כן היו אלו משמרות כהנים ולוים ארבעים ושמונה נביאים ארבעים ושמנה כללם חשעים ושש צדיקים שבהם היו ישראל ומלכות ובית המקדש עומדים: ועשית בריחים עצי שטים. כל בריחי המשכן היו חמשה עשר עשרה מהם שלשים אמה לכל אחד וחמשה של ירכתים לכל אחד י"ב אמות מנין אמות של בריחים שלש מאות וששים כנגד ימות החמה וכנגד גידי הגוף: והבריח התיכן בתוך הקרשים. הבריח התיכון היה מבריח מן הקצה אל הקצה. ואותו הבריח היה ע"ב אמות לט"ח קרשים ואמרו חכמים מאותו אשל שנטע אברהם אבינו עשה משה שנ' ויטע אשל בבאר שבע והם כנגד שרשי אילנות ועשבים בעולם והבריח התיכון כנגד החלי בעולם ובאדם חבל הכסף שנ' עד אשר לא ירתק חבל הכסף. והמשכן היה רבוע של בית עולמים כי משכן היה שלשים ארכו עשרים רחבו בכלל בעשרים שלשים יהיו שלש מאות אמות כל משכן ובית עולמים ששים באורך ועשרים ברחב כלל ששים בעשרים יהיו כללם אלף ומאתים כל הבית הא למדת שהיה משכן רביעית של בית עולמים: ועשית פרכת. היא כנגד הערפל אשר נגש משה שנ' ומשה נגש אל הערפל אשר שם אלהים והיא מכסה על הארון מקום התורה והחכמה וערפל סביבות הקב"ה מקור החכמה ש"נ אלהים הבין דרכה ואומר וערפל תחת רגליו ובגוף פרוס על הלב מקום החכמה. פרכת היתה מרובעת עשר אמות אורך ועשר אמות רוחב ועוביה טפח על ג' ושנים נארגת על כל ניסה וניסה כ"ד חוטין דחנן ר' שמעון בן גמליאל אומר משום שמעון בן הסגן פרכת של בית עולמים ארכה ארבעים אמה ורחבה עשרים אמה היתה נעשית ושתים עושין בכל שנה ושנה ושלש מאות כהנים היו מטבילין אותה. ארבעה צבעונים היו בפרכת תכלת וארגמן ותולעת שני ושש ותתונה על ארבעה עמודי שטים ועל ארבעה אדני כסף וארבעה מיני צבעונים בדמות הקשת שיש בו כמה צבעונין וכן השכינה היא ישבת אחרי הפרכת שהא דומה כמראה הקשת שנאמר כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' תכלת נופך וספיר דומין לו תכלת כנגד לבנת הספיר וארגמן כנגד פניו דכתיב ופניו כמראה בוק ותולעת שני כנגד עיניו דכתיב ועיניו כלפידי אש ושש משזר כנגד גויתו דכתיב וגויתו כתרשש עמודי שטים כנגד ארבע מחנות ישראל לכפר החטא שעשו בשטים דכתיב וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב: אדני כסף. כהנים ולוים שנקראו כסף שנ' וישב מצרף ומטהר כסף כי כאשר הפרכת מבדלת בין קודש לחול כן כהנים ולוים הם שומרים את המקדש מלקרב זר לשם וכן הפרוכת פורסה על הכפרת ועל הארון ושם היתה שכינה שרויה כן ענן על המשכן יומם וכן לעתיד לבא

שנ' וסכה תהיה לצל יומם מחורב וגו'; ושמת את השלחן. הא למדת כי השלחן בצפון ומנורה בדרום בן נגבה ותימנה נבול יהודה היה שנ' ויהי הגורל לשבט בני יהודה למשפחותם אל גבול אדם עד נגבה מקצה תימן לכן נמשלה מלכות יהודה במנורה וגר שנ' לא תצא עוד אתנו למלחמה לא תכבה את נר ישראל ואומר קומי אורי כי בא אורך והשלחן היה נתון לצפון וצפון היה חלקו של בנימין שנ' ויהי להם הגבול לפאת צפון מן הארץ לבן נמשלה מלכות שאול בלחם שנ' ושאלו לך ונתנו לך לחם מיכן רמזן שמואל כי שני שנים ימלך בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על ישראל המסך היה נתון על חמשה עמודי שטים וחמשה אדני נחשת חמשה עמודי שטים מצופים זהב כנגד חמשה דברות שהיו על הלוח שני מצות ל"ח כאשר כן בלוח של מצות עשה נבחבה שם ובאדני נחשת בן לוח השני לא נזכר שם את השם: והמסך כנגד הענן שהיה שכון עליו וישראל בו נוסעים ותונים שנ' ויש אשר יהיה הענן ואומר ובמקום אשר ישכן שם הענן וכל טבעות האמור במשכן ובכלים כנגד בריתות שבתורה: ועשית מזבח עצי שטים. מזבחות היו של זהב ושל נחשת של זהב כנגד צדיקי עולם שנ' כזהב יוצץ ושל נחשת כנגד רשעי עולם שנ' ומצחך נחושה ואומר יען השפך נחשתך, של זהב לא נראה לעם ושל נחשת נראה לעם של זהב כנגד הנפש של נחשת כנגד הגוף כשם שהזהב נקי מן הנחשת כן הנפש יקרה מן הגוף כאשר על מזבח הנחשת היו מקריבים בשר בהמה כן בכל יום ויום מקריבים על הגוף מה שנגזר עליו מן השמים: חמש אמות אורך. כי בחמישי נבראו חיות ועופות ודגים וחמש אמות רוחב כנגד חמשה שמות שנקראת הנשמה רוח נשמה נפש יחידה חיה: רבוע, כנגד רבוע של עולם מזרח מערב צפון ודרום: ושלש אמות קומתו כנגד ג' חלקים שבאדם הראש וכנגדו אש בעולם והבטן וכנגדו רוח בעולם ורגלים וכנגדם מים בעולם חום וקור ורויה אילו לעצמן שלשה עולמות מזבח כנגד בית דין של הק"בה ואש המזבח דומה לאש עלוקה שנ' לעלוקה שתי בנות ואמתיו עשר כנגד כל המצות שבכלל עשרת הדברות, וקומתן שלש כנגד תורה נביאים וכתובים שנ' הלא כתבתי לך שלשים רבוע הוא העולם וכל אשר בו שבל דבר יש בו ארבע קצות ימין ושמאל פנים ואחור קרנותיו אילו ד" מלכיות שהם ירשו גהינם שנ' וארא והנה ארבע קרנות וג" ואומר אלה הקרנות אשר זרו את יהודה: וצפית אותם נחשת. שמלכותם היתה חוקה כנחשת שנ' והדרים חרי נחשת: סיריתיו ויעיו ומזרקותיו ומזלגותיו ומחתותיו. כל אלה כנגד פשעי ישראל ועזים ורשעים כגון שפות הסיר וגם יצק בו מים ואומר הוי העיר הדמים גם אני אגדל המדורה ואומר הרבה עצים הדליק האש. ויעין.

כגון ויעה ברד מחסה כזב. מורקותיו כנגד השותים במזרקי יין. ומלגזיו. כגון המולג שלש השינים. ומחתותיו. כגון את מחתות החטאים לכן אמר כל כליו תעשה נחשת על נחשתן שנ" ויקרא אותו נחשתן. מכבר. שנ' אבדן ומות אמרו שנ' ויהי מטחרת ויקח המכבר ויטבל במים: מעשה רשת נחושת. כי המות רשתו פרוס על כל החיים שנ' ושמור רגליך מלכד ואומר כי שלח ברשת ברגליו ואומר פרשי רשת ליד מעגל: תחת כרכבו מלמטה. כנגד שאול תחתיה סביבות העולם שנ' ואחריו אל הטתים ואומר אל תעלני בחצי ימי ואומר למען סר משאול מטה: עד חצי המזבח. כי כל הרשעים לא יאריכו ימים שנ' בחצי ימיו יעזבנו ואומר אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם: ארבע טבעות נחשת. כנגד רשעי ישראל וישמעאלים נוצרים מנשיים (!) על ארבע קצותיו. כי מארבע קצות העולם הק"בה יביאם למשפט שנ' כי את כל מעשה אלהים יביא במשפט ובאשר אש תמיד לא תכבה כן אלו רשעים אשם לא תכבה שנ' כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה: נבוב לחת. כתיב לחת העדות שהם בארון כשני עדים שנ' ותתן אל הארון את העדות וגו' כן הק"בה הוא עד הוא שופט שנ' וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד כל התועא שהוא מביא קרבן על המזבח הוא יעל טרין גדינם ומשאול תחתיה: ארך החצר מאה באמה וגו' כלל יחד יהיו כל החצר חמשת אלפים אמה אחד מחמישים של הר הבית כי הר הבית היה חמשה מאות כלל יחד יהיו כל הר בית רנ" אלף אמה הא למדת כי החצר היה אחד מחמישים של הר הבית: חצר כנגד משכנות ישראל אשר נחלו בארך שנ' והערים הלוה וחצריהם ואומר אהב ד' שערי ציון מכל משכנות יעקב וגם לע' ישב עמי בנוה שלום אהב הק"בה שעריו המצויינים מתורה מכל משכנות בני תורה: ארכו של חצר לצפון ולדרום כן היתה א"י ושתי את גבולך: לרוח תימנה מאה אמה כנגד אברהם אביהו שזכה בזרע למאה שנה שנ' אברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו ולצפון מאה באמה. כי לעתיד בן מאה נקרא נער שנ' כי הנער בן מאה שנה ימות וזה יהיה בזכות אברהם ולרוח ימה ומזרח חמישים כנגד בני לוי שיעבדו העבודה עד חמישים שנה שנ' ועד בן חמישים שנה כל הבא לצבא מכן חמישים שנה ישוב מצבא העבודה וג': ועמודי החצר. כללם ששים כנגד ששים גבורים כתוב בספר שיר השירים שנ' ששים גבורים סביב לה גבורים סביב לה ואומר ששים עיר כל חבל ארגוב: לרוח תימנה. ולרוח צפון היו עשרים עמודים כנגד עשרים קרשי המשכן שנ' עשרים קרש וג' וכן לצפון ארבעים עמודים כנגד ארבעים שנה שעשו אבותינו במדבר שנ' ארבעים שנה: ולפאת מערב ימה עשרה עשרה שנ' ויקח בועז עשרה אנשים וכן אמר אברהם

אולי ימצאון שם עשרה שאם היו עשרה צדיקים היו מבטלין הגזרה לכן אנו מחפללין בעשרה וכן בני יעקב שירדו למצרים שחי פעמים בעשרה ירדו וגם פעם שנייה בעשרה ירדו עם בנימין ובעשרה מכרו את יוסף ובעשרה נתנו את התורם שלא יגידו לאביהם שכן הסכימה השכינה עליהם ונסתלקה מיעקב שנ' ותחי רוח יעקב כי כל אותן השנים לא דברה שכינה עמו שנ' אלהים נצב בעדת אל: וחמשה עשר של כתף שנ' שבעה רעים ושמנה נסיכי אדם שהם חמשה עשר וכן אומר ואכרה לי בחמשה עשר כסף: עמודיהם שלשה ואדניהם שלשה. כנגד משה ואהרן ומרים וכנגד ישראים כהנים ולוים: ועשרים אמה של מסך לשער החצר קדמה. כנגד עשרים כספים שמכרו את יוסף לישמעאים בעשרים כסף לכן בכורי ישרא יתנו חמשה שקלים שהם עשרים כסף שנ' מבן עשרים שנה כל יצא צבא בישרא: ועמודין ואדניו ארבעה ארבעה. כנגד ישרא שהם יורשים ימה קדמה צפונה ונגבה שנ' ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה ואומר ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ וכן לעתיד לבא לארבע בקיעות יבקע הר הזתים שנ' ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים וגו'.

עד הנה סדות של ר' שמעיה

השושני שיסד פירושי המחזור: (*

Scholien und Emendationen zum Texte des Talmud.

Aus diesem selbst geschöpft, von Fr. Lebrecht.

Gross ist die Zahl der Commentare zum Talmud seit der Zeit der Geonim bis auf unsere Tage, gross und achtunggebietend sind der Geist und Scharfsinn in vielen dieser, vom frommen Fleisse getragenen Commentare. Aber sie sind alle in einer Sprache verfasst, deren Verständniss den belesenen Kenner des Commentirten voraussetzt, während andererseits viele von feindlichem Fleisse oder von feindlicher Unkunde getragene Erklärungen in fremder, nur einem Bruchtheile geläufiger Sprache

---

*) Zu S. 219, Anm. Wie mir Dr. Steinschneider im Namen des Dr. Zunz mittheilte, wird Moses Paris in der Wiener Handschrift תוספות עדת" angeführt. Berliner.

theils ihre Angriffe, unwiderlegt, zum Schaden der jüdischen Wissenschaft fortpflanzten, theils nicht zum Vortheile derselben benutzt werden konnten. Es war demnach Zeit, dass deutsche Gelehrte anfingen, ihren talmudischen Forschungen in vaterländischem, den meisten Talmudisten auch jenseits der deutschen Grenzen zugänglichem Ausdrucke zu veröffentlichen, und durch verschiedene Beiträge reiches Material häuften für einen späteren Ordner, der Mittel und Beruf mitbringt, einen fortlaufenden Commentar zum ganzen Talmud in deutscher Sprache herzustellen. Die folgenden, unzusammenhängenden Scholien sollen mehr berichtigend, bald gegen herkömmliche Auffassung, bald gegen Verstümmelung der ursprünglichen Form durch die Sünden der Abschreiber oder Drucker auftreten, und sie unterscheiden sich von ähnlichen Beiträgen dadurch, dass sie ihre Hülfsmittel meist מיניה וביה, aus dem Geiste und dem Sprachgebrauche des Talmud selbst schöpfen. Weit entfernt, auf die Unfehlbarkeit meiner Deutungen schwören zu wollen, ist es mir vielmehr darum zu thun, andere jüdische Kräfte in Pietät für das uns vererbte Nationalwerk anzuregen. Vielleicht, dass dann ein grosses Ganze entsteht, in welchem das ehrwürdige Werk erklärt und gegen jüdische wie christliche Eisenmenger geschützt wird. Vielleicht haben auch die Väter des Talmud gerufen: Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor!

I.

בית המשתה.

Ich fange ab ovo an, das heisst aber nicht von ביצה, sondern vom Anfange des Talmud, in unseren Ausgaben vom Traktat ברכות, welcher nach Maimonides der erste ist, während er nach Anderen und in Handschriften wirklich mit סדר מועד verbunden ist. Meine gütigen Leser lade ich vor Allem zu einem frugalen משתה ein:

ברכות ב' משנה: מעשה שבאו בניו מבית המשתה ואמרו לו כו'.

Nach Rabe sind die Söhne des נשיא in tiefer Mitternacht aus einem „Trinkhause“ gekommen, nach Surenhus aus „domo convivii,“ und Maimonides selbst lässt sie die halbe Nacht in „בית משתה היין“ zubringen. Dieser Wein des Maimonides ist Wasser auf die Mühle eines Talmudfeindes, der, diese Mischnaworte im Munde, sagen wird: „Sehet, die Söhne des Oberhaup-

tes der Academie sind Zechbrüder, und sie versäumen hinter der Flasche das heiligste Gebet. Und wer sind diese weinbeflissenen Söhne? Keine anderen, als die Onkel und der eigene Vater des Redacteurs der Mischna, der ohne Rückhalt diese ihre Abendunterhaltung der Welt erzählt!" Allein Maimonides, bei der Abfassung des Commentars zur ersten Mischna noch jung und unter dem Drucke der Judenverfolgung, hat hier den Sprachgebrauch des Talmud verfehlt: משתה heisst regelmässig das Hochzeitsmahl, zuweilen auch Beschneidungsmahl, also eine bestimmte סעודת מצוה [1]).

Die Beweisstellen sind zahlreich, und jeder Talmudleser wird selbst eine kleine Ernte davon gewinnen können; hier mögen daher nur einige der wichtigeren die aufgestellte Behauptung rechtfertigen:

Schebiit 7, 4 משתה בנו, welches sonst noch sehr oft in der Bedeutung von Hochzeitsmahl vorkommt, und zwar schon in der älteren Tanaïm-Zeit, z. B. Sabbat 67b, wo R. Akiba עשה משתה לבנו. Vgl. noch Aboda Sara 8, 8b, wo es mit הלולא erklärt wird, und besonders daselbst 14, wo gesagt wird, dass hier ausnahmsweise משתה nicht Hochzeitsmahl, sondern ein freundschaftliches Mahl, טוויג, sei. Kidduschin 32b wird gerade von der Hochzeit eines Sohnes unseres Gamaliel gesagt, בית המשתה בנו של ר"ג, und einige Zeilen vorher wird dieses Mahl bei den Babyloniern הילולא genannt. Wie entschieden das Wort משתה die Bedeutung von „Hochzeit" in sich aufgenommen hat, zeigt Midrasch Kohelet 1, 3, רבי עשה סעודת משתה בנו. Ebenso Synhedrin 32b, wozu Aruch r. דר zu vergleichen [2]). Andere schlagende Stellen sind Erubin 82, Semachot C. 12, Tosefta Baba Mezia C. 8. Im Chaldäischen ist die Form משתותא ebenfalls für diesen Begriff gebräuchlich, so Kohelet Rabba 3, 2 u. anderswo. Dasselbe Wort im Plural gebraucht der Syrer für die Bedeutung „Hochzeit." Ende Therumot ist בית המשתה offenbar auch so zu nehmen; der Jeruschalmi deutet dies mit der Erklärung an, dass die Besucher elegant gekleidet sind.

---

[1]) So bedeutet im Munde der norddeutschen Juden das Wort סעודה geradezu „Beschneidungsmahl."

[2]) Das so häufige שבעת ימי המשתה zeigt fast, dass, in dieser Zusammenstellung wenigstens, das Wort ausschliesslich für „Hochzeit" gebraucht wurde.

Nach obiger Beweisführung muss jeder Zweifel von der Annahme fernbleiben, dass die Söhne Gamaliels in jener Nacht Hochzeitsgäste waren, als solche der Sitte oder vielmehr dem Gebote, מצוה, huldigten, dem Brautpaare durch Theilnahme an den üblichen Lustbarkeiten Freude zu machen, und sie haben so die Zeit des שמע an sich vorübergehen lassen, aber sie eilten noch in der zwölften Stunde nach Hause, um vom Vater zu erfahren, was zu thun sei. Da der Bräutigam selbst vom Lesen des שמע frei ist, so hat man wahrscheinlich nicht, wie es später Sitte ward, vor dem Gange zur Tafel das Gebet verrichtet. Man darf daher das מעשר שבאו כו׳ geradezu übersetzen: „Es begab sich, dass seine Söhne von einem Hochzeitsmahl heimkehrten."

II.

ברכות נ. ורבי מאי תיבונה אחת מן התיכונה שבתיכונות.

Mit Recht wird man zu der Frage gedrängt, sind die letzteren vier Worte nach hebräischen oder chaldäischen Sprachgesetzen in dieser Zusammenstellung erlaubt? Offenbar ist hier ein Versehen des Schreibers oder Druckers, und es ist auffallend, dass dieser fehlerhafte Passus der scharfen Aufmerksamkeit des Jesaja Piek entgangen ist, und dass seine kritischen Nachfolger hier sein Geschick theilten. Eine naheliegende Emendation würde lesen, אחת מן התיכונות, indem anzunehmen wäre, dass התיכונ׳ gestanden, das שבתיכונות aber ist aus dem etwa irrthümlich doppelt geschriebenen התיבונה entstanden. Eine andere den Sinn richtig gehende Lesart ergibt sich aus Jalkut Richter 6, § 63. Dort lautet die Stelle ורבי מאי תיבונה שבתיכונות. Dagegen ist die Lesart der Münchener Handschrift (Codex hebr. Nr. 95)[3]) fast gleichlautend mit der oben vorgeschlagenen Emendation. Der Codex liest: ורבי אמר לך מאי תיבונה אחת מן שתי התיבונה. So wäre die Stelle wieder in Ordnung, so übel auch dadurch רבי seine Meinung dem רבי נתן gegenüber vertheidigt. Aus dem Jeruschalmi hier und Midrasch Echa 2, 18 scheint aber die Vertheidigung des רבי von anderer

[3]) Dieser schöne Codex des ganzen Talmud, 1343 geschrieben, war längere Zeit hier in Berlin; seine zahlreichen Varianten werden bei einer hier erscheinenden kritischen Ausgabe des Textes benutzt

Seite ausgegangen zu sein: die Zeit des Ueberfalls von Gideon wird zur Vertheidigung des רבי auf das Ende der zweiten und den Anfang der dritten Nachtwache, d. h. gerade auf Mitternacht verlegt. Dieser Punkt ist der Mittelpunkt der zwei mittleren Nachtwachen, und es wäre passend, wenn das Wörtchen מן entfernt würde und es hiesse ורבי מאי תיכונה? אחת התיכונה שבתיכונות, wobei man zu אחת etwa שעה hinzu zu denken hätte und der Sinn wäre: Das Wort התיכונה spreche nur den Mittelpunkt der mittleren Nachtwachen, d. h. Mitternacht aus.

III.

ברכות ו'. ההוא גברא דקא מצלי אחורי בי כנישתא כו' חלף אליהו חוויא ליה אידמי ליה כטייעא א"ל כדו בר כו'.

Die Censur des Talmudtextes wurde nicht nur von der Inquisition und anderen geistlichen Gewalthabern ausgeübt, sondern zuweilen auch von jüdischer Seite, unter dem Einflusse des Strebens, hier zu verherrlichen, dort zu verdecken, und von hochgestellten Personen erzählte Thaten oder Worte, die ihrer nicht ganz würdig sind, theils zu mässigen, theils ganz auszuschliessen. Wir werden unten bei einer Stelle in Berachot 19 mehrere Fälle solcher Censur anführen. Hier an unserer Stelle hat ein Ausschmückungs-Versuch den Propheten Elias ohne alle Berechtigung, wohl aber aus religiösem Grund an der Begebenheit mitwirken lassen. Alfasi und Raschi, also die spanisch-afrikanische und die französische Schule, lesen blos חלף ההוא טייעא, ohne des Elias zu gedenken, und ebenso liest noch Ascher ben Jechiel (רא"ש), und noch 50 Jahre später der Münchener Codex. Die älteste, mir bekannte Lesart „אליהו" ist in Tosafot Erubin 18b (anf. ולא). Aber dieser Fall dürfte eher für die Jugend des dortigen Tosafot sprechen, als für das Alter der Variante, denn neben diesem Tosafot und vielleicht aus ihm lesen nur noch jüngere Autoritäten, wie Jalkut, Psalm 12 und En Jacob in unseren Ausgaben, ähnlich wie die Ausgaben des Talmud.

Aber abgesehen von dem Gewichte der Autorität eines Raschi und eines Alfasi, vereinigen sich die im Talmud herrschenden Anschauungen von der Sendung des Propheten Elias und der Sprachgebrauch gegen die Annahme, dass er hier ein Strafgericht vollzogen habe. Elias tritt überall als eifriger Freund, Beschützer, Rathgeber und Helfer der Menschen auf; so in den

ältesten nachbiblischen Sagen[4]) und den Legenden des Mittelalters, und das Schwert des Scharfrichters scheint er nach dem über die Baalspfaffen gehaltenen Gerichte für immer abgelegt zu haben*). Wie sollte er jetzt plötzlich das Schwert wieder ergreifen und einen Menschen tödten, der, wie מהרש"א bemerkt, allerdings רשע genannt wird, aber doch noch nicht die Todesstrafe verdient hat? Das Erklärungsmittel, welches מהרש"א anwendet, bringt aber den Namen des Elias noch mehr in's Gedränge: Es soll nämlich das אידמי ליה כטוויא heissen, der Sünder sei dem Elias als Araber erschienen, und deshalb habe er ihn getödtet! Diesem nach würde der vom Himmel kommende, mit übernatürlichen Kräften der Wissenheit begabte Prophet wie ein gewöhnlicher Mensch Opfer seiner Sinnenttäuschung werden können. Ausserdem kommt die Redensart אידמי ליה כו' bei Elias oft genug im Talmud vor, um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, dass von der eigenen Metamorphose die Rede ist. Bedenken wir nun noch, dass das verbum חלף sonst nicht von der Erscheinung Elias, sondern das v. אתא (seltener בוא) gebräuchlich ist, vollends da חלף „vorübergehen" nicht der entsprechende Ausdruck für den Himmelsboten ist, welcher bei jeder Handlung eine Mission erledigt. Wohl aber passt ein solcher Ausdruck für den handeltreibenden Araber, der bei seinem Herumziehen hier vorüberging; und für solchen passt auch die Anrede in arabischer Sprache, durch welche Aruch das בדובר (so liest er nämlich, mit Bet) erklärt. Nach dem Gesagten würde eine kritische Ausgabe des Talmud kein Bedenken tragen brauchen, die Lesart der Alten in den Text zu nehmen, der neueren aber einen Platz am Rande anzuweisen[5]).

Es bleibt nur noch die Frage, was den gelehrten Neuerer bewogen haben mag, mit der Einmischung Elias' die Erzählung zu würzen? Es scheinen zwei Thatsachen dabei zusammenge-

---

[4]) Selbst die ihm zugeschriebene Strafvollstreckung bei einer Mésalliance (Kidduschin 70) zeigt, dass man seiner Güte keine harte Züchtigung überträgt.

*) Vgl. hierüber vor. Jahrg., Der Prophet Elia in der Legende von S. K. (Kohn). D. R.

[5]) Die in Berlin erscheinende kritische Textes-Ausgabe ändert jedoch kein Jota am Texte selbst, sondern gibt die Varianten am Rande an, ein Verfahren, wie es bei Herausgabe der Bibel üblich ist.

flossen zu sein, eine Glosse und das spätere Eindringen derselben in den Text. Man fand es nicht in der Ordnung, dass ein טיעא, ein Heide, als der Beschützer der jüdischen Religion auftrete, und nicht in der Ordnung, dass der Sünder nur von einem zufällig vorüberziehenden Araber getödtet werde, und es schrieb daher ein Glossator an den Rand etwa אליהו הוה ברמות טיעא, und ein gelehrter Leser dieser Glosse fand sie so empfehlenswerth, dass er ihr das Ehren-Bürgerrecht im Gebiete des Textes selbst verlieh, und so musste der menschenfreundliche Elias die Gestalt eines Arabers annehmen und gegen seinen Charakter das Schwert zum Blutvergiessen schwingen, während in der alten, besseren Lesart der Zweck der Erzählung einfach der ist, dass der Sünder mit dem Leben büssen musste, und dass selbst der Heide das Unwürdige der That erkannte und sie zu bestrafen sich berufen fühlte.

IV.

בר פחתי.

Es finden sich Wörter im Talmud, deren verstümmelte Lesart schon im hohen Mittelalter Gegenstand ganz verzweifelter Erklärungsversuche war, aber gerade weil durch diese Versuche die falsche Form als richtig anerkannt ward, hat sie sich unerschüttert von Handschrift zu Handschrift bis zum Drucke fortgepflanzt. Auch das so sehr gerechtfertigte Ansehen des Aruch hat der Fortdauer mancher Lesart Vorschub geleistet, die, wäre sie von solchem Schutze verlassen geblieben, sich nicht hätte halten können, indem das Gepräge ihrer Fehlerhaftigkeit dem talmudischen Fleisse von Jahrhunderten nicht entgangen wäre[*]). Eines der seltsamsten Worte dieser Art ist das fünfmal (6mal) vorkommende, nur von ר' חייא zu רב gesprochene בר פחתי ברכות י"ג: מ"ג (מ"ו), שבת נ': כ"ט, נויר נ"ט.

---

[*]) Um nur durch ein einziges Beispiel diese Behauptung zu begründen, führen wir das Wort גץ, Mischna Baba Kama 62b an. Aruch liest mit Gimel und beruft sich auf Targum Hiob 5, 7. Aber es muss nothwendig גץ mit Nun gelesen werden, welches Hebr. u. Chald. wie ניצוץ für Glanz und Funken gebraucht wird. Im Targum der Biblia regia kommt גץ auch so vor. Doch ist hier der Ort nicht, das auszuführen.

Bevor wir zu der aus dem zwischen den beiden Gelehrten bestehenden Verhältnisse zu schöpfenden und in die Augen springenden Berichtigung schreiten, sei es gestattet, die überlieferte Lesart in ihrer Unhaltbarkeit zu zeigen.

Aruch, es mit dem hebräisch-persischen פֶּחָה vergleichend, sagt: פירוש בר רברבני, welches Raschi in Sabbat l. c. mit בן גדולים wiedergibt[7]) und Landau mit „Fürst". Abgesehen davon aber, dass der Plural פַּחָוָתָא, nicht פחתי ist[8]), muss man doch staunen, dass solches Caritativ, welches nie bei Andern vorkommt, von Rabbi Chaja auf seinen Neffen angewendet wird, dessen nächste Herkunft durchaus diese Ausnahme nicht rechtfertigt, selbst wenn die Familie vom Hause David abstamme, wie ein zu Jerusalem gefundener Stammbaum sagt (Rabba, Genesis 98); und wenn auch R. Chaja eitel genug wäre, sich mitlobend, so von der Familie zu sprechen, so wäre doch bei dem Gegenstande des Gesprächs bei keiner der fünf Stellen eine Veranlassung, den רב „Fürst!" anzureden. Andererseits liegt gerade die Bedeutung eines entgegengesetzten Begriffes in dem Worte פחתי, welches mit פחות, פחתא (בראשית רבה ל"ו) בר פחין verwandt ist, und „schlecht," „niedrig" bedeutet. Dass Aruch nicht sehr zufrieden mit seiner Erklärung ist, beweisst sein Versuch, dem Leser eine zweite Erklärung oder Lesart (איכא דאמרי) vorzuführen, durch welche die Schwierigkeit nicht gemildert wird, die aber zeigt, dass man zu seiner Zeit oder viel früher schon das Bedürfniss fühlte, die Lesart פחתי gegen eine andere zu vertauschen. Solche Vertauschung bewerkstelligen wir hier, und wir setzen an die Stelle des unmöglich richtigen Wortes Eines, welches die verwandtschaftlichen Beziehungen der beiden Talmudisten bedingen, und welches viele Leser vielleicht längst wissen, und welches auch schon früher vorgeschlagen sein soll[9]). Das ursprüngliche Wort lautete בר אחתי „mein Schwestersohn!" Rab's Mutter war die Schwester des Chaja.

---

[7]) In ברכות schweigt Raschi ganz, und in נזיר erklärt der streitige Commentar בנו של תלמיד חכם.

[8]) Es könnte das Jod höchstens Suffixum des Singulars sein, aber das will Aruch nicht.

[9]) Man sagt mir, es sei im Hechaluz angedeutet; wo? weiss ich nicht.

Dieser nennt den ersteren ausdrücklich בן אחותי (Synhedrin 5, vgl. Pesachim 4), wenn er hebräisch (mit Rabbi) spricht, und anderswo wird von ihm gesagt (ב"ר ל"ג) אלוף לרב בר אחתיה, und רב nennt diesen seinen Onkel sehr oft חביבי, wie auch im Jeruschalmi der andere Neffe רבה בר בר חנה spricht. Was ist also natürlicher, als dass Chaja, spricht „Neffe!" בר אחתי, so und so verhält sich die Sache. Der Zeitgenosse des Chaja, בר קפרא spricht seinen Neffen bei ähnlichem Verkehr ebenso an בן אחותי (מעילה ל"ד). Durch diese Lesart sind alle Schwierigkeiten beseitigt, sowohl die der Form wie die der persönlichen Stellung, und wenn Aruch nicht zu dieser handgreiflichen Emendation geschritten ist, so ist es ja thatsächlich, dass dieser grosse Talmudist und denkende Lexicograph überhaupt nicht emendirt; und wie רבי אליעזר ב' הורקנם nichts sagt, was er nicht gehört, so schreibt רבי נתן בן יחיאל nichts am Texte, was er nicht in Handschriften gelesen, und in seinen Handschriften muss allerdings nicht anders als בר פחתי oder בר פאתי gestanden haben. Gewiss auch wieder eine Ausschmückung, eine Verherrlichung des רב, welche ein Gelehrter oder Abschreiber erdacht, und die spätere sich nicht nehmen liessen.

Analekten.

Zu einer Sifristelle.

ולא נם לחה ר' אליעזר בן יעקב אומר
אל תקרי לא נם לחה אלא לא נם לחה
עכשו כל הגוגע בבשרו של משה לחה פורחת אויך ואויך.

Diese am Ende des Sifre befindliche Stelle wird von Tosafot zu Arachin 15b (in neueren Ausg. 15a), anfangend אל תקרי, für un- oder missverständlich erklärt. Abraham Abeli, der sonst so gerade und klare Verfasser des Magen Abraham, ist in seinem Commentar וית רענן zum Jalkut, bei der dort wiedergegebenen Stelle des Sifre mit einer neuen Unverständlichkeit beigetreten, indem er die von רבי אליעזר hervorgehobene Variante in dem Worte נָם finden will, welches ein dagessirtes נ für das partic. praes. und nicht dagessirtes für das praet. haben soll (!).

Wahrscheinlich sind schon andere Erklärungsversuche gemacht worden, und ich erinnere mich der Mittheilung eines neueren Gelehrten, der unseren R. Elieser, dessen Lehre doch sonst קב ונקי ist, die verzweifelte Kühnheit zutraut, er wolle valens לחה statt ולא נם gelesen wissen!! Die Deutung, welche in diesen Blättern (Februar S. 72—73) gegeben wird, ist scharfsinnig und auf dem Zusammenhang mit der Auffassung der Versionen ruhend; aber sie entmuthigt meine Hoffnung nicht, dass neben derselben eine neue Sinngebung (wenigstens von mir neu geglaubte) Zulass finden werde.

Die Orthographie לחה statt לחו ist schon der Massora aufgefallen, und Ibenesra fühlt die grammatische Pflicht, sie durch Analogie zu rechtfertigen. Aber dieses bei uns das ו vertretende ה trägt den Schlüssel zum Gedankengange unseres Rabbi, der sich hier die Aufgabe gestellt hat, eine wahrscheinlich damals verbreitete und an sich auch wahrscheinliche Lesart zur Erhöhung der Glorification des Propheten fernzuhalten. Es heisst nämlich im Verse selbst: „Sein Auge trübte sich nicht und es schwand nicht," לֵחָה, welches sehr wohl לֵחָהּ gelesen und auf das Femin. עינו bezogen werden kann, die Frische des Auges schwand nicht. Diese nicht in so hohem Grade übernatürliche Erscheinung konnte für die Leiche eines Moses nicht ausreichen, die religiöse Hochverehrung verlangte eine fortlebende Frische, welche den ganzen heiligen Körper durchströmt, also durfte man nicht לֵחָהּ, welches sich auf das Auge ausschliesslich zurückzieht, lesen, sondern לֵחָה, welches dem ganzen Körper, einschliesslich dem Auge, die wundervolle Frische mittheilt. Also אל תקרי לֵחָהּ אלא לֵחָה, und der Nachsatz mit seiner schief gewählten Ausdrucksweise passt vortrefflich zum Vordersatz, und er würde sein Verhältniss zu diesem letztern noch günstiger stellen, wenn zu lesen wäre כל הנוגע וכו' בשרו st. כל הנוגע בשרו וכו'.*) Zu vermuthen ist, dass eben durch dieses אל תקרי sich unsere heutige Lesart durch die Punctatoren festgesetzt hat; denn לֵחָהּ wäre grammatisch wie physisch gerechtfertigter.

F. Lt.

*) Aber es heisst בבשרו und nicht בשרו? D. R.

Die Juden in China.

Von Dr. M. Wiener.

Vor einigen Monaten hat eine, dem Jewish Chronicle entnommene Nachricht, nach welcher ein englischer Marinelieutenant von jüdischer Abstammung in China eine Stadt entdeckt haben sollte, in welcher sich fast eine Million Juden befänden, die Runde durch die Blätter gemacht und auch in einem in Saigon unter dem Titel Courrier de Saigon, journal officiel de la Cochinchine française, in französischer Sprache erscheinenden Blatte Aufnahme gefunden, worauf sich einer der Abonnenten jenes Blattes bewogen fand, in der mir vorliegenden Nummer jenes Courrier de Saigon vom 10. April d. J. über die Juden in China einige Mittheilungen zu machen, die nicht allein jene Nachricht im Jewish Chronicle, sondern auch was uns anderweitig über jene Juden im äussersten Osten unserer Hemisphäre bekannt geworden ist (vgl. in dieser Monatsschrift 1853, 56ff. das Schreiben Zedner's wie den Bericht Simon's in der Monatschronik vom Januar d. J. und Steinschneider's hebr. Bibliographie I, 13), zu ergänzen geeignet sind. Nach der chinesischen Tradition, berichtet jener Abonnent, sind die Juden, welche den Namen Lânmaó-hoey d. h. die Blaumützen führen, zur Zeit der Han-Dynastie (206 vor — 221 nach Chr.) oder, wie Andere meinen, unter der des Châu nach China gekommen. (So schon bei Delitzsch: Zur Geschichte der jüdischen Poesie, S. 58.) Sie bewohnten damals Peking und A-hinh-hia und konnten alle Würden bekleiden. Später zogen sie sich nach der Stadt K'ai-fung, auf annamitisch Khai-phong, in der Provinz Ho-nam, zurück, und wahrscheinlich ist es diese Stadt, welche der englische Lieutenant, der weder den Ort noch den Fluss angegeben, an welchem er jene zahlreiche jüdische Gemeinde entdeckt haben will, meint. Jedenfalls sei es eine Uebertreibung, wenn er die Einwohnerzahl jener Stadt auf eine Million angebe. Auch von prächtigen Synagogen spricht derselbe, aber er habe eine vergessen, die ihn mit der ganzen Geschichte der Juden in China hätte bekannt machen können. Die erste Synagoge, welche die Juden erbaueten, ging bei einem Brande zur Zeit des Kaisers Hoâng-ty zu Grunde und die zweite wurde nebst dem grössten Theile der Stadt durch eine Ueberschwemmung des Hoâng-hô im siebenten Jahre der Regierung

des Kaisers Tien-Tsun im Jahre 1458 zerstört. Die dritte aber, die er im Sinne habe, sei von einem Juden Namens Thâo erbaut. An ihrer Vorderseite sei eine von dem Kaiser herrührende und mit folgender hebräischer Inschrift in Goldbuchstaben versehene Tafel angebracht: Höre Israel, der Ewige, unser Gott, ist einzig; gepriesen sei der Name seiner herrlichen Regierung für und für. Etwas weiter befinde sich das Tabernakel, welches sie auf chinesich T'iên-t'ang nennen, mit folgender ebenfalls hebräischer Inschrift: Wisset, dass Jehova der Gott der Götter ist, der Herr, der grosse, starke und ehrfurchtgebietende Gott. Dieses Tabernakel enthält die hebräisch geschriebenen Gesetzbücher, die man auf chinesisch Tâ-king nennt. In dem Inneren der Synagoge sieht man zwei Tafeln, welche die Gesetztafeln vorstellen, auf denen die Zehngebote eingegraben sind. An der Ostseite finden sich vier chinesische Inschriften, welche Folgendes besagen: Abraham ist der Urheber des Gesetzes, Moses hat die Ueberlieferung fortgepflanzt, welche er, von Gott inspirirt, an dem Berge Sinai empfing, und seine Lehre weicht nicht allzusehr von der des King ab. Alsdann wird von der Ueberschwemmung des Hoâng-hô im siebenten Jahre des Tien-Tsun und von dem Untergange der Synagoge und der heiligen Bücher gesprochen, welche letztere durch solche ersetzt wurden, die die Juden aus Lim-pô und A-hinh-hia hinbrachten. Die zweite Inschrift wurde in die Synagoge durch den Tông-dôc der Provinz Hu'ch'nêng im zehnten Jahre des Kaisers Chin-Tê 1506 gesetzt. Der Sinn derselben ist folgender: Gesetz Israels: Achan (Adam) war der erste Mensch des Tién-chû im Westen; die Juden besitzen das Gesetz und die Ueberlieferungen. Das Gesetz ist in 5 Büchern und in 53 Kapiteln enthalten. Der Tongdôc spendet hierauf dem Gesetze Israels grosses Lob und fügt hinzu: Abraham, der Urheber dieses Gesetzes, ist der Vater der Juden; Moses veröffentlichte das Gesetz und ist ihr Gesetzgeber. Unter der Hân-Dynastie wanderten die Juden hier ein und im ersten Jahre der Herrschaft des Hiào-Çûng 1488 überbrachten sie dem Kaiser Stoffe aus Indien. Dieser nahm sie mit Wohlwollen auf und gab ihnen die Erlaubniss, sich in der Stadt K'aifung, welche in jener Zeit Pê-Léang hiess, niederzulassen. Es waren damals 70 jüdische Familien, welche eine Synagoge erbauten und darin ihre heiligen Bücher (Suum-Kiao

niederlegten. Er fügt noch hinzu, dass jene Bücher nicht für die Juden allein geschrieben worden sind, sondern dass alle Menschen, Könige und Unterthanen, Väter und Kinder, Greise und Jünglinge, darin eine sichere Richtschnur für ihr Verhalten finden. Die dritte Inschrift ist im zweiten Jahre der Regierung des Khan-hi 1662 gesetzt worden und geschieht darin des Adam, Noa, Abraham und Moses Erwähnung. Sie lobt die Heiligkeit Abrahams und bezeichnet Moses als Gesetzgeber. Ausserdem gibt sie, was sehr bemerkenswerth ist, an, dass ehemals in China der Sabbat ebenso gefeiert wurde, wie ihn die Juden heute feiern. Dieselbe Inschrift spricht auch von der Ueberschwemmung des Hoâng-hô, von der Zerstörung der Synagoge, wie auch von einem Juden Namens Len-tou-ba, welcher das nöthige Geld hergab, um eine neue zu erbauen. Die vierte Inschrift endlich spendet Abraham gleichfalls vieles Lob und sagt, dass er der 19. Abkömmling Adams sei. Ausserdem berichtet sie das, was schon in den anderen Inschriften gesagt ist, verzeichnet die Namen der Handwerker, welche die dem Kaiser überreichten Geschenke verfertigten und bei dem Bau der Synagoge beschäftigt waren, und nennt endlich sieben in K'ai-fung wohnende jüdische Familien, deren Nachkommen, wie man sagt, noch 1839 in derselben Stadt existirten. — So weit der erwähnte Abonnent des Courrier de Saigon.

Ein junger Israelit, Namens Benjamin, aus Linden vor Hannover, Offizier in der Armee des Kaisers von China, als welcher er bereits in mehreren Schlachten gegen die dortigen Rebellen gekämpft hat, der augenblicklich hier weilt und dem ich auch die Einsicht in den mehrgedachten Courrier de Saigon verdanke, bestätigte mir, dass er Juden in der Provinz Honam in China gefunden und dass diese sich noch jetzt durch das Tragen blauer Mützen von den übrigen Chinesen unterscheiden, welche, wie er selbst, rothe, dem Fez der Türken ähnliche, tragen, von denen er mir ein Exemplar vorzeigte. Ueber die Juden selbst wusste er mir nichts Anderes mitzutheilen, als dass sie in ihren Synagogen hebräische Inschriften und Bücher hätten und in Polygamie lebten; es bestehe indessen unter den verschiedenen Frauen eines und desselben Mannes ein gewisser Rangunterschied, indem nur eine als wirkliche Gattin, die anderen dagegen nur als Kebsweiber gelten und ausserdem auch

nur die Kinder der ersten Frau oder, wenn diese kinderlos bleibt, die der zweiten und so fort als ebenbürtig angesehen werden. Uebrigens habe er sich bis jetzt wenig um die Verhältnisse der dortigen Juden gekümmert, weil er einen Nachtheil für sich befürchtete, wenn er in seiner Stellung als Jude erkannt worden wäre. Nach seiner Rückkehr wolle er aber sein Augenmerk mehr auf seine dortigen Glaubensgenossen richten und, was er ermittle, mir getreu mittheilen. So erhalten wir vielleicht durch einen dritten Benjamin Auskunft über die Juden in China, die der zweite zu ertheilen durch den Tod verhindert wurde.

Monatschronik.

Barcelona. Zu Ehren des verstorbenen Meyerbeer hat in der Oper eine Todtenfeier stattgefunden. Zu der Aufhebung des Verbannungsedicts von 1492 haben aber die Cortes noch immer nicht Musse gefunden.

Corfu. Der Jonische Senat hat ein Decret über die Bildung neuer Wahllisten erlassen. Durch dasselbe treten die Israeliten vollkommen in die Rechte der Staatsbürger ein, während sie unter dem britischen Protectorate weder Wähler noch wählbar waren und von allen öffentlichen Aemtern, selbst von der Advocatur, ausgeschlossen waren.

Mexico. Eine eigenthümliche Feier des Ostersonnabends war bisher in Mexico gebräuchlich. An diesem Tage wurde alljährlich unter Toben und Schmähungen auf die Juden die Caricatur eines Juden durch alle Strassen gezerrt und dann dem Feuer übergeben mit dem beständigen Rufe: „So muss es allen Juden ergehen!“ Die Occupation der Hauptstadt durch die Franzosen machte dieser judenfeindlichen Demonstration ein Ende, indem sie etwaigen Contravenienten angemessene Strafen in Aussicht stellte.

Paris. Baron Salomon von Rothschild ist nach kaum zweijähriger Ehe im Alter von 29 Jahren verstorben. Seinem Leichenbegängnisse wohnten die Minister, Marschälle, viele fremde Gesandten, Notabilitäten aus dem Gebiete der Kunst, Wissenschaft und Politik bei. Der sich stets so glänzend bewährende

Wohlthätigkeitssinn der Familie Rothschild äusserte sich auch hier in einem Geschenk von 10,000 Frcs. an die israelitische und 12,000 Frcs. an die Armenverwaltung der Stadt Paris, sowie in dem bereits ausgesprochenen Plane, einen Fonds zur Begründung eines Siechhauses der Gemeindeverwaltung zur Verfügung zu stellen. — Ueber eine Petition, die die Wiederherstellung der katholischen Religion als Staatsreligion beantragt, ist der Senat zur Tagesordnung übergegangen mit der Erklärung, „dass das allgemein anerkannte Princip der Gewissensfreiheit allen durch den Staat anerkannten Culten gleichen Schutz und gleiches Recht verbürge."

Pesth. Wiederum ist eine der Schranken gefallen, von denen sich die Juden trotz Fortschritt und Aufklärung immer noch umgeben sahen. Dr. Joseph Rozsay, als Arzt und Gelehrter gleich ausgezeichnet, ist zum Mitgliede der königl. ungarischen Academie der Wissenschaften erwählt worden und hat bei seinem Antrittsvortrag „Ueber die physiologischen und pathologischen Veränderungen des hohen Alters" sich des ungetheilten Beifalls aller Mitglieder, sowie der einstimmigen Anerkennung aller Journale zu erfreuen gehabt.

Rom. Ein zu 14jähriger Galeerenstrafe verurtheilter armer Jude hat durch den Kardinal Amat, Bischof von Palestrina, die Taufe erhalten und ist wegen seiner aufrichtigen Bekehrung mit der Freiheit beschenkt worden! — Zur selben Zeit musste ein zu Ehren Meyerbeers beabsichtigtes Trauerconcert auf Befehl der Behörden unterbleiben, weil der Componist ein Jude war.

Venedig. Trotz des Gutachtens der hiesigen Notariatskammer hat die Regierung ihrem Principe der Gleichberechtigung aller Confessionen Rechnung zu tragen gewusst. Die erwähnte Kammer hatte sich bekanntlich dahin ausgesprochen, dass wohl die Bekenner nichtchristlicher Religionen, keineswegs aber Juden zum Notariate zuzulassen seien. Das Ministerium hat jedoch seine Absicht und seinen Entschluss kundgegeben, das vom Reichsrathe votirte Gesetz über die Zulassung der Israeliten zum Notariate auch im lombardisch-venetianischen Königreiche in Wirksamkeit treten zu lassen.

Nekrolog.

Wir haben abermals von einem schmerzlichen Verluste zu berichten. Am 24. Juni starb zu Breslau der Sanitätsrath Dr. Immanuel Levy, Curator der Commerzienrath Fränckelschen Stiftungen. Seine Wirksamkeit in diesem letzteren Berufe macht seinen Verlust über den engen heimischen Kreis hinaus fühlbar und berechtigt, ihn als einen allgemeinen zu bezeichnen. Dr. Levy, zu Breslau den 16. Juli 1820 geboren, besuchte zeitlich das Gymnasium und die Universität seiner Vaterstadt, ging später zur Vollendung seiner medicinischen Studien nach Paris und trat in den vierziger Jahren seine praktische Laufbahn an. Der am 25. April 1852 erfolgte Hintritt seines Vaters S. J. Levy berief ihn in das Curatorium der Fränckel'schen Stiftungen, dem er von nun an mit aufopfernder Thätigkeit angehörte. Es galt nämlich, noch mehrere in dem letzten Willen Fränckels ausgesprochene Stiftungen ins Leben zu rufen, und unter diesen stand die Errichtung des jüdisch-theologischen Seminars in erster Reihe. Der Verstorbene machte sich mit seinen Collegen, den Herren L. Milch und J. Prinz, mit rastlosem Eifer an die Lösung dieser schwierigen Aufgabe; in dem bei Eröffnung des Seminars im J. 1854 veröffentlichten, von ihm verfassten Aufsatz „Zur Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars" spricht er sich in folgenden Worten über die bei Errichtung dieser Anstalt massgebenden Grundideen aus: „Leitend für die Grösse der Aufgabe, welche das Curatorium bezüglich der Errichtung des Seminars sich selbst stellen zu müssen glaubte, war ebenso sehr die von dem gottesfürchtigen, das Judenthum aus vollem Herzen liebenden, in die Geschichte und Satzungen seiner Religion tiefeingeweihten Testator, dem edlen Sprössling eines Geschlechts der grössten und berühmtesten Rabbiner, mit Vorliebe gehegte Idee dieser Stiftung, wie das von Tieferblickenden längst gefühlte, seit Decennien wiederholt angeregte und laut geklagte Bedürfniss einer Anstalt von Rabbinern, einer Anstalt, welche mitten in den Schwankungen und Spaltungen, von denen seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts das Judenthum unterwühlt wird, endlich auf festem Boden sich erheben sollte. Eine solche Anstalt musste von dem positiven Inhalt des Judenthums in der Gestalt, wie sie eine

Geschichte der Jahrtausende ausgeprägt hat, ebenso erfüllt und durchdrungen als von dem frischen Geist der wissenschaftlichen Forschungen und ihrer Ergebnisse durchweht sein. Konnte die Schwierigkeit, welche die Lösung dieses Problems auf practischem Boden darbieten würde, weder von dem verklärten Stifter, noch von seinem Curatorium unterschätzt werden, so musste doch das sich von selbst als Grundprincip, als Charakter der künftigen Anstalt ergeben, dass sie eine Pflanzstätte für Rabbiner und Religionslehrer sei, welche den Beruf haben, auf dem Boden des positiven und historischen Judenthums fortzubauen."

Einen grossen Antheil hatte er ferner an dem Entwurfe und der Vollendung des Statuts für das Seminar, und als dieses am 10. August 1844 eröffnet wurde, wendete er sich mit dem lebhaftesten Eifer dessen Förderung und Gedeihen zu. Mit ungemeiner Geistesschärfe und tiefer Auffassung begabt, hatte er sich einen frischen lebendigen Sinn für Wissenschaft und Wissenschaftliches bewahrt: und so offenbarte er stets die lebhafteste Theilnahme an den Bestrebungen des Seminars. Auch dem von ihm erwählten ärztlichen Berufe hing er trotz seiner vielfach in Anspruch genommenen Thätigkeit mit Liebe an; er lehrte als Privatdocent an der hiesigen Universität; seine im J. 1862 veröffentlichten Monographien „Zur Quellenkunde", „Ueber den Vitalismus in der Mineralquellen-Lehre" wurden mit vielem Beifalle aufgenommen. Er war auch Mitglied mehrerer gelehrter Gesellschaften. Die Nachricht von seinem plötzlichen Hinscheiden erregte allgemeines tiefes Bedauern, das sich in der ehrenvollen zahlreichen Begleitung des Verewigten zur letzten Ruhestätte kundgab. Ungemein schmerzlich fühlt sich vor Allem das Seminar von dem Verluste dieses an seinem Entstehen und Gedeihen so thätigen Mitarbeiters berührt; sein Name wird für alle Zeit in der Geschichte dieser Anstalt einen ehrenvollen Platz einnehmen. Möge der in der Blüthe der Jahre Verstorbene jenseits den Lohn seiner Bestrebungen ernten!

Frankel.

Geschichte der Juden in Posen.

Von Dr. J. Perles.

Man hat sich von jeher gewöhnt, die Zustände der Juden in Polen als überaus günstig anzusehen und sie, gegenübergehalten denen in Deutschland und anderen Ländern, fast als beneidenswerth hinzustellen. Ein alter lateinischer Spruch sagt: Polen ist der Himmel der Edelleute, das Fegefeuer der Bürger, die Hölle der Bauern und das Paradies der Juden. R. Meisterlin (Mitth. des XV. Jahrh.) behauptet, dass die Juden von jeher Polen als ihre Zufluchtsstätte betrachten und sich daselbst gegen alle feindliche Angriffe gesichert glaubten [1]), und Moses Isserls (Mitth. des XVI. Jahrh.) schreibt einem Freunde, der eine Anstellung als Rabbiner in Deutschland angenommen hatte: „Es wäre wol besser für Dich gewessen, bei uns in Polen, wenn auch nur bei trockenem Brode, aber ungeängstigt zu leben. Auf Polen dürfte der alte Satz zu beziehen sein: Entweder unter dem Schutze Gottes oder unter dem der Söhne Esau's, denn hier zu Lande äussert sich der Judenhass nicht so rücksichtslos wie in Deutschland. Wollte Gott, dass es immer so

---

[1]) ..... ביושבי תחת המלך מפולין מלכות קרקוב וסביבותיהן אשר מקדם ומאז חשבו לפלטה לבני גולה ולא האמינו כל ישובי חבל כי יבא צר ואויב בשערי פלן (Respons. Moses Menz bei Graetz VIII, 440.)

bliebe[2])!" Aber alle diese und ähnliche Aussprüche tragen nur eine relative Wahrheit in sich und erleiden eine bedeutende Einschränkung, sobald man auf die polnische Städtegeschichte näher eingeht. Die polnischen Könige im Ganzen und Grossen und theilweise auch die Würdenträger der Krone und die Adeligen waren den Juden günstig gesinnt. Das Privilegium, welches Boleslaus Pius, Herzog von Kalisch, den Juden Gross-Polens ertheilte (1264) und nach ihm mehrere polnische Könige erneuerten, ist allerdings ein wahrer Edelstein in der mittelalterlichen Gesetzgebung und zeigt von einer für jene Zeiten aussergewöhnlichen Toleranz und Freisinnigkeit. Die polnischen Könige hatten bei dieser Vergünstigung der Juden nicht bloss die Principien der Menschenliebe im Auge, und Casimir IV. Jagiello ist ehrlich genug, in seiner Bestätigung des Boleslaischen Freibriefes einzugestehen, dass er eine Bedrückung der Jnden schon desshalb nicht zugebe, weil er dieselben für seine Zwecke brauche und als seinen „besonderen Schatz" betrachte[3]). Alle günstigen Dekrete der Könige und alle fördernden Massregeln der Wojwoden scheiterten aber, oder fanden wenigstens einen heftigen Widerstand an den engherzigen Städten und der glaubenswüthigen Geistlichkeit. Trotz dass polnische Geschichtschreiber die Thatsache einräumen, dass erst durch die thätigen Juden der polnische

---

[2]) שמחתני בשמעי שלחך וביאתך לשלום אף כי אמרתי שחשאר בארץ אשכנז להיות להם לרב ומורה באחד המקומות ואולי עדיף טפי פרט חרבה ושלוה בה במדינות אלה וכאמרם ז"ל או בטולך או בטולא דבר עשו אשר במדינות אלה אשר אין שנאתם גברה עלינו כמו במדינות אשכנז מי יתן והיה ועד ביאת משיחנו (Resp. Moses Isserls No. 95.)

[3]) Judaei, quo Nobis et Regno speciali conservamus thesauro .... quia ipsi Judaei debent fieri cum suis pecuniis parati pro necessitatibus Nostris etc. Von dieser Urkunde Casimir's IV, die bereits bei Banstkie jus Polonicum veröffentlicht ist und die ich mit der Bestätigung mehrerer polnischer Könige bis Johann Casimir handschriftlich im Archive der hiesigen Gemeinde gefunden habe, wird weiter unten die Rede sein.

Handel zur Blüthe gebracht worden sei, so dachten doch zur Zeit die engherzigen Städte und Gewerke anders hierüber, legten den Juden alle nur erdenklichen Beschränkungen auf, vereitelten die Ausführung der begünstigenden königlichen Erlasse und bedrängten im Bunde mit der Geistlichkeit die Juden durch Ausbrüche der ärgsten Rohheit und Feindseligkeit, von denen die Blätter der polnischen Städtegeschichte überfüllt sind. Die in den folgenden Blättern versuchte Darstellung der Geschichte der Juden in Posen wird vielfach Anlass bieten, die obigen allgemeinen Behauptungen im Einzelnen zu erhärten.

Ueber die erste Ansiedelung der Juden in Posen lässt sich, wie über ihren ersten Aufenthalt in Polen überhaupt, nichts mit voller Bestimmtheit behaupten. Die in jüdischen Schriftwerken zerstreuten Spuren eines Aufenthaltes der Juden in Posen datiren aus verhältnissmässig später Zeit. Die mir bekannten ersten Nachrichten finden sich bei Israel Bruna und Moses Menz, zwei gleichzeitig um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts lebenden deutschen Rabbinen. Der Erstere spricht schon von den „Posener Talmudgelehrten [4])“ und Moses Menz, der aus Bamberg nach Posen geflüchtet war und sich um 1474 in Posen aufhielt und, wie es scheint, eine rabbinische Stellung daselbst einnahm, verzeichnet verschiedene, von denen der deutschen Juden abweichende, religiöse Bestimmungen und Bräuche, die er in der Posener Gemeinde vorgefunden hatte [5]). Eine Gemeinde, deren Tal-

---

[4]) לכן אם נראה ללומדי פוזנה י"צו להוסיף או לגרוע וכו' (Respons. Israel Bruna Nr. 265.) Vergl. daselbst Nr. 264: אם יקשה עליו שכר השליחות למרחקים לפוזאנה וכו'

[5]) עובדא בא לידנו בהיותי גר פה בפנזנא שנת ר"דל ל"פק שמה"רי מרגלית ש"י הדר בעיר לוק"ו סדר גט באתרא דידיה ... והאשה היתה עמנו פה בפזנא ... דקדקנו ומצאנו וראינו (Respons. Moses Menz Nr. 114)

דראי סדר הכתובה והנשואין סדרתי בהיותי באשכנז בק"ק בנבערק ואחר שבאתי למדינת פולין לק"ק פוזנא ראיתי יש שנוים ומריבת דברים בכתובות מה שלא נהגו במדינותינו ואלו הן וכו' (Daselbst Nr. 109, Schluss.)

mudgelehrten von einem Manne wie Israel Bruna das Recht der Entscheidung eingeräumt wird und die sich für das religiöse Leben schon festausgeprägte Normen geschaffen hat, kann nicht von ganz jungem Datum sein und muss schon eine gemeindliche Entwickelung durchgemacht haben. Und in der That weisen anderweitige geschichtliche Nachrichten auf eine frühere Zeit hin. Joseph Lukaszewicz, in seinem aus archivalischen Studien hervorgegangenen vortrefflichen Buche, betitelt: „Historisch-statistisches Bild der Stadt Posen in früheren Jahrhunderten [6])“ bemerkt, dass Przemyslaw I. und Boleslaw in dem Privilegium, mit welchem sie 1253 dem Theile der Stadt Posen, welcher auf dem linken Ufer der Warthe liegt, das Magdeburger Recht verliehen, der Juden keine Erwähnung thun, was auf eine Abwesenheit der letzteren schliessen lässt (I, 72). Nach den in der hiesigen Gemeinde verbreiteten Traditionen soll die erste Synagoge Posens, die gegenüber der Dominikanerkirche ungefähr auf dem Platze, auf dem sich jetzt der Tempel der Brüdergemeinde befindet, stand, im Jahre 1367 erbaut worden sein [7]). Lukaszewicz glaubt, dass das be-

---

[6]) Obraz historyczno-statystyczny miasta Poznania w dawniejszych czasach. Prez Józefa Łukaszewicza. Pozn. 1838, II tom. Es befindet sich auf der hiesigen Rathsbibliothek eine handschriftliche deutsche Uebersetzung dieses lehrreichen Werkes, die mir durch die Güte des Herrn Stadtrath Dr. Samter zugänglich gemacht wurde. Mit der Veröffentlichung eines deutschen Auszuges unter dem Titel: „Historisch-statistisches Bild der Stadt Posen in früheren Zeiten.“ Bearbeitet nach dem polnischen Werke des J. v. Lukaszewicz, wurde 1846 (Lissa und Gnesen. Ernst Günther) begonnen. Es sind jedoch meines Wissens nicht mehr als 4 Druckbogen erschienen.

[7]) Luk. I, 72. Zu welcher Zeit die gegenwärtig älteste Synagoge der hiesigen Gemeinde, die in der jetzigen Juden- früher Tuchmacherstrasse gelegene „alte Schule“, erbaut worden ist, lässt sich nicht ermitteln. Da dieselbe mehrere Renovationen und Anbauten durchgemacht hat, so lässt sich auch aus dem Baustyle kein Schluss ziehen. Jedenfalls wurde sie nicht vor der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts erbaut; denn an der Hinterwand derselben befand sich

kannte Verhältniss Casimir's des Grossen zur Jüdin Esterka die Ansiedelung der Juden in Posen begünstigt habe. Einzelne Geschichtsquellen [8]) wollen von einer unter der Regierung des Königs Ludwig d'Anjou stattgefundenen Judenverfolgung zu Posen wissen. Die der

---

früher eine in riesigen Buchstaben ausgeführte Inschrift aus dem Jahre 1550 oder 1564, aus welcher hervorgeht, dass die Synagoge zur Zeit renovirt wurde. Diese Inschrift wurde leider vor einigen Jahren beim Umbau der Synagoge aus Unkenntniss entfernt und nur durch Zufall in einer einzigen authentischen Abschrift erhalten, aus der ich sie hier mittheile:

עֹתה הרחיב ה׳ לנו ועד הנה עזרינו
זֹויות היסוד קומם גם לרומם בית ה׳ אלהינו
רֹום שחק לב לכף נישא שיר ושבח על לשונינו
יֹחד נישב באימה בר לב יחדש אל בקרבינו
הֹיות עינו ולבו שם אז יקבל שועתינו
ח״ז״ק״ ברך (ץ״ל בדק) בח״דש״ו לפרט ב״שוב״ו את שבותינו·

Die Inschrift, deren Styl nicht grade musterhaft genannt werden kann, trägt das Akrostichon: עזריה חזק und der „Perat" ergiebt die Jahreszahl: ש״כד = 1564. Lukaszewicz (I, 102) berichtet, dass die oben erwähnte der Dominikanerkirche gegenüber stehende Synagoge 1550 ansehnlich erweitert worden sei. Wenn man bloss ב״שוב״ו als „Perat" ansieht, so ergiebt sich die Jahreszahl ש״ר = 1550. Sollte etwa Luk. dieses Perat mitgetheilt worden sein und eine Verwechselung jener ersten Synagoge mit der „alten Schule" stattgefunden haben? Wenn die Jahreszahl 1550 — 64 und der Name: Asarja festgehalten wird, so erscheint es mir in hohem Grade wahrscheinlich, dass der Verfasser kein anderer gewesen sei als: Asarja b. Simon, genannt Süsskind aus Posen, der Herausgeber, oder, wie vermuthet wird, der Verfasser des dem R. Jona Gerondi zugeschriebenen ס׳ איסור והיתר הארוך, dessen erste Ausgabe zu Ferrara 1555, also um die angegebene Zeit erschien. (Vgl. Asulai שה״ג ed. Wilna II, 10 und Steinschneider, Cat. Bodl. p. 747 und 1429). Asarja unterzeichnet die Vorrede zu dem genannten Werke: עזריה בר שמעון ז״ל ה״ה הנקרא בפי כול זוסקינד הדר שם בעיר ואם בישראל אבן הראשה לכל דבר שבקדושה פוזנא המהוללה אלהים יכוננה עד עולם סלה עד ימות הגאולה·

[8]) H. Sternberg, Versuch einer Geschichte der Juden in Polen I, 94 — 95 aus Lubliner Les Juifs en Pologne.

Dominikanerkirche gegenüberstehende Synagoge soll auf Veranlassung eines Dominikanermönches, Johann Ryczywol, zerstört, die Juden nebst ihrem Rabbiner verbrannt worden sein, eine nach Rom entsandte Deputation einen Freibrief vom Papste erhalten haben. Diese Nachricht, die sich in legendarischer Ausschmückung auch unter den hiesigen Juden erhalten hat, wird durch die Geschichte der Stadt Posen und durch die hiesigen Archive in keinerlei Weise beglaubigt, und beruht, wie wir sehen werden, auf der Verwechselung mit einer anderen ebenfalls fabelhaften Nachricht. Dagegen hat Lukaszewicz nachgewiesen, dass überhaupt die erste Erwähnung der Juden in dem hiesigen städtischen Archive aus dem Jahre 1399 datirt. Aus diesem Jahre ist ein Document vorhanden, in welchem die Posener Juden Daniel und Michael vor dem Stadtrathe allen Forderungen, welche sie gegen den Posener Bürger Stanislaus Borzewski hatten, entsagten, und in welchem nebst anderen Juden auch ein Jude Namens Pessak (Pesach) erwähnt wird. Die zweite Erwähnung der Juden in demselben Archive datirt vom Jahre 1404 in einem Documente über ein von den Posener Juden Abraham und Isaak dem Wojwoden von Kalisch, Sędziwow, geleistetes Darlehn von 17 Mark. (Luk. I, 72).

Auf das Jahr 1399 wird ein Vorfall zurückgeführt, der, so fabelhaft er auch klingt, dennoch registrirt werden muss, weil er, bis tief in das 18. Jahrhundert hinein, den Vorwand zu verschiedenen lästigen Contributionen und Beschränkungen der Posener Juden bildete. Zuerst erwähnt desselben Długosz (Longinus) in seiner polnischen Geschichte, und der zu Posen 1550 geborene berühmte polnische Theologe Thomas Treter hat zur Verherrlichung desselben sogar ein besonderes Buch veröffentlicht [9]).

---

[9]) Sacratissimi Corp. Chr. historia et miracula, quae in ecclesia Posnaniensi ordinis S. Mariae Carmelitarum divina bonitas operatur. Studio et labore Thomae Treteri Posnaniensis Custodis et Canonici Varmiensis ex antiquis M. S. libris et majorum traditione, fideliter collecta et Aeneis typis per Blasium Treterum Vic. Varmien. illustrata MDCIX. 4°. — Noch im Jahre 1840 erschien in Posen ein Buch von

Der Vorfall wird in Kürze, wie folgt, erzählt: Die Posener Juden sollen eine arme Frau durch verschiedene Vorspiegelungen veranlasst haben, aus dem Ciborium der Dominikanerkirche drei Hostien zu stehlen, was dieselbe unter grossen Gefahren und Wundern auch wirklich vollbrachte. Die drei Hostien wurden von den Juden in einem Kellergewölbe des Hauses auf der Judenstrasse, wo jetzt die Kapelle (Kaplica) steht, verborgen, mit Messern durchstochen etc. Das hervorquellende Blut hinterliess unauslöschliche Spuren und bewirkte verschiedene Mirakel. Darob geängstigt, liessen die Juden die Hostien durch zwei ihrer Vorsteher in einen Sumpf werfen, an dem Orte, wo jetzt die Frohnleichnamskirche steht. Daselbst offenbarten sie sich einem Hirtenjungen in Gestalt von drei Schmetterlingen und erregten nach Verübung zahlreicher Wunder die Aufmerksamkeit der Posener Christenheit. Der Posener Bischof begab sich mit der gesammten Geistlichkeit an den bezeichneten Ort, der bereits genannte Priester Johann Ryczywól nahm die Hostien in Empfang und legte sie in der Pfarrkirche zur Verwahrung nieder. An dem Orte der Wunder wurde Anfangs eine Kapelle und einige Jahre später von Wladyslaw Jagiello die Frohnleichnamskirche errichtet, zu welcher fleissig gewallfahrt wurde. Die kirchenschänderische Frau soll nebst dem Rabbiner und 13 Aeltesten der Juden gefoltert, mit Hunden zusammen an Pfähle gebunden und langsam gebraten worden sein. Nach dem Zeugnisse Lukaszewicz' ist weder in dem Archive der Stadt, noch in dem der Domkirche, des Grodgerichtes (auf dem jetzigen Appellationsgerichte, früheren Schloss der Könige von Polen) oder der Dominikanerkirche irgend eine auf diesen Vorfall bezügliche Notiz zu finden. Nichts desto weniger wurde Seitens des Magistrates und der Geistlichkeit oft auf denselben wie auf ein geschehenes Factum recurrirt, Nach einer ziemlich trüben Quelle [10]) wurde

dem Philippinerpriester Kanty Kowalsky, in welchem die Wunder ausführlich beschrieben und bewiesen werden.

[10]) Phylacterium von Wolf Meier Dessauer 1801, aus welchem Jost IX, 139 — 140 geschöpft hat.

1434 von Wladyslaw III. eine Untersuchung eingeleitet, die 20 Jahre dauerte und mit einem für die Juden sehr ungünstigem Vergleiche endete. Nach einer anderen Quelle wurde 1699 das dreihundertjährige Jubiläum der wunderbaren Historie gefeiert und bei dieser Gelegenheit an die Posener Juden die Zumuthung gestellt, zur Sühne des begangenen Frevels die Vorsteher der Gemeinde zu designiren, die mit Ketten und Messern, eine Tafel, auf der die Drei-Hostien-Geschichte gemalt war. tragend, der Frohnleichnamsprozession folgen sollten. Die Juden bestritten natürlich die Wahrheit des ganzen Ereignisses, und es kam zu einem langwierigen Prozesse, der durch einen am 25. September 1724 abgeschlossenen Vergleich geschlichtet wurde. Aus dem hierauf bezüglichen, im Posener Grodgerichte vorhandenen Documente geht hervor, dass die Juden sich dem Prior des Carmeliter-Convents zu einer jährlichen Contribution von zwei Stein Olivenöl, zwei Stein Wachs, zwei Stein Talg und einem Stein Schiesspulver in memoriam sceleris perpetrati et in re compensam poenae publicae pro majori gloria Dei verpflichteten [11]). Erst 1774 erklärte das sogen. Commissions-Decret [12]): „Die Synagoge wird auch wegen des grossen Betrages ihrer Schulden — (die Provinz der Carmeliter allein forderte von der Posener Judengemeinde 79,333 polnische Gulden [6 poln.-Gulden gleich 1 Rthlr.], die von der Commission auf 65,536 poln. Gulden reducirt wurden) — von Verabreichung des Olivenöls, des Wachses des Talges und anderer Gegenstände befreit."

Die Berichte, welche wir über die Schicksale der Juden in Posen während des fünfzehnten Jahrhunderts besitzen, lassen uns die Lage derselben nicht gerade im

---

[11]) Historisch-statistisches Bild u. s. w. Lissa und Gnesen pag. 8 — 11; Luk. II, 140.

[12]) Pag. 74 — 75. Von dem Commissionsdecrete, welches die enormen Schulden, die von der Posener Gemeinde namentlich bei der Geistlichkeit contrahirt wurden, regulirte, wird weiter unten die Rede sein.

günstigsten Lichte erscheinen. Die spärlichen Vergünstigungen, deren sie sich erfreuen mochten, verdankten sie dem Umstande, dass ihnen zur Wohnung ein Stadttheil angewiesen wurde, der von der Gerichtsbarkeit des Magistrats und der Geistlichkeit unabhängig war und direct unter königlicher Jurisdiction oder unter der des königlichen Palatinus oder Wojwoden stand. Freilich konnten sie nicht für jede Unbill, die ihnen von Seiten der Geistlichkeit, des Magistrates und des Strassenpöbels zugefügt wurde, die versagte Genugthuung erlangen, aber es gab doch einzelne Fälle, in denen die polnischen Könige energisch zu ihren Gunsten einschritten. Um Veranlassungen zu Volksaufläufen und Excessen gegen die Juden waren die Posener Bürger nicht verlegen. Den günstigsten Vorwand lieferten ihnen die im Judenviertel sich mehrmals wiederholenden Brände. Die Entstehung derselben ist sehr leicht zu erklären. Den Juden war nur eine genau bestimmte Anzahl von Häusern in der Tuchmacher- (jetzigen Juden-), Schuhmacher- und einem Theile der Wronkerstrasse zugewiesen worden, und da ihnen eine der stets wachsenden Personenzahl entsprechende räumliche Erweiterung des Judenviertels nicht gestattet wurde, so suchten sie dadurch die Beschränkung zu umgehen, dass sie ihre grösstentheils hölzernen Häuser mehrere Stock hoch aufbauten, um Raum für recht viele Familien zu gewinnen. Da so viele Familien auf einen engen Raum zusammengedrängt wurden, so lag die Gefahr einer Feuersbrunst sehr nahe, die noch dadurch erhöht wurde, dass sich die christlichen Bürger bei ähnlichen Gelegenheiten gewöhnlich unthätig verhielten und statt dem Umsichgreifen der Flammen zu wehren, die geängsteten Juden plünderten und mordeten. Im Jahre 1447 brach grade zur Zeit, als Casimir IV. in Posen weilte, Feuer auf der Judenstrasse aus (3. August), welches einen grossen Theil der Stadt und besonders die ganze Gerberstrasse einäscherte. Das aus Litthauern, Tartaren und Russen bestehende Gefolge des Königs benutzte die durch den Brand entstandene Unordnung, um in allen Theilen der Stadt nach Herzenslust zu plündern und zügellos zu

hausen [13]). Der Hass der Bürger kehrte sich natürlich zunächst gegen die Juden, von denen das öffentliche Unglück seinen Ausgang genommen hatte. In diesem Brande ging den Posener Juden neben anderen Werthsachen auch das Original des Freibriefes zu Grunde, welches Casimir der Grosse (1334) auf Grund des Boleslaischen Privilegiums den Juden Grosspolens ertheilt hatte, und in welchem die ursprünglichen Bestimmungen des Fundamentalprivilegiums noch bedeutend günstiger gestaltet und erweitert wurden. In Folge dessen verfügte sich eine Deputation der Juden Grosspolens, bestehend aus den Vertretern der Wojwodschaften Posen, Kalisch, Sieradz, Lentschitz, Brzesc und Wladislawow zu Casimir IV. und trug ihm die Bitte vor, das im Brande abhanden gekommene Document von Neuem ausfertigen zu lassen und auch seinerseits zu bestätigen. Casimir IV. ging auf das Gesuch ein und ertheilte den Juden, „damit sie — wie es in der Urkunde heisst — wüssten, dass sie unter seiner glorreichen Regierung getröstet worden seien," zu Krakau am 14. August 1453 die gewünschte Bestätigung [14]).

---

[13]) Luk. II. 260.

[14]) Graetz (VIII, 207 ff., 441 ff.) hat dieses interessante Aktenstück in Behandlung gezogen, und die wichtigsten Bestimmungen desselben wiedergegeben. Es stand ihm zu diesem Behufe der von Banstkie veröffentlichte Text zu Gebote. Ich habe in dem Archive der hiesigen Synagogengemeinde einen Originalcodex entdeckt, der das Privilegium Casimir's des Grossen mit der in Folge des Brandes zu Posen veranlassten Bestätigung Casimir's IV. und der weiteren Bestätigung mehrerer folgenden polnischen Könige bis auf Johann Casimir enthält, und zwar bestätigte es nach Casimir IV.: Sigismund August in Folge der von einer Deputation der Juden Grosspolens an ihn gerichteten Bitte auf dem Reichstage zu Pietrikau 1548, Stephan Bathory auf Verlangen der Judenschaft zu Plozk auf dem Reichstage zu Warschau, den 2. Januar 1580, Sigismund III. auf dem Reichstage zu Warschau, den 12. Oktober 1592, Wladislaus IV. auf dem zu seiner Krönung einberufenen Reichstage zu Krakau, den 11. März 1633, und Johann Casimir auf dem Krönungslandtage zu Krakau, den 13. Februar 1649. Diese Urkunde ist, abgesehen von den hinzugefügten

Einige Jahre später (1468) brach abermals Feuer in der Judenstrasse aus, welches nebst anderen Gebäuden auch das in der Nähe des Judenvirtels gelegene Dominikanerkloster nebst Kirche in Asche legte. Zahlreiche Volkshaufen stürzten sich Rache schnaubend auf die Juden-

---

Erneuerungen auch aus dem Grunde wichtig, weil der in ihr enthaltene Text des Statuts Casimir's des Grossen und der Bestätigung Casimir's IV. von dem bei Banstkie veröffentlichten Texte in vielen Punkten wesentlich abweicht. Ich gedenke, das umfangreiche Aktenstück im Anhange vollständig mitzutheilen, und hebe hier nur Folgendes hervor: Banstkie gibt als Jahreszahl der Bestätigung Casimir's IV. 1440 an, was widersinnig ist, da die Urkunde nach dem Posener Brande (1447) ausgestellt ist. Grätz (a. a. O.) conjicirt 1447. (VIII, 441 Zeile 3 v. u. ist 1474 ein Druckfehler für 1447). Der mir vorliegende Codex gibt das Tagesdatum übereinstimmend mit dem bei Banstkie: den 14. August, dagegen abweichend: das Jahr 1453 an: Actum Cracoviae feria secunda ante festum assumptionis virginis m. prox. anno Domini Millesimo Quadringentesimo Quinquagesimo Tertio. Ich gebe dem Datum des Codex aus folgenden Gründen den Vorzug: Der Brand in Posen, während dessen Casimir IV. in Posen weilte und in dem das Privilegium Casimir's des Grossen den Posener Juden abhanden kam (tum quando Civitas Nostra Posnaniensis voragine ignis, Nobis praesentibus consumpta fuit, ipsis essent etiam per ignem in cinerem redacta), fiel nach Lukaszewicz' (II, 260) genauer Angabe auf den 3. August 1447 (Grätz gibt nach Długosz das unbestimmte Datum „nach dem 25 Juli" an). Nun ist es unwahrscheinlich, dass in dem kurzen Zwischenraume vom 3. bis zum 14. August Casimir IV. aus Posen wieder nach Krakau zurückgekehrt sei, dass in demselben Zwischenraume eine Deputation sämmtlicher Juden Grosspolens sich in Krakau eingefunden (coram majestate nostra personaliter constituti Judaei nostri de Terris Poloniae) und die erneuerte Ausfertigung des Freibriefes erwirkt hätte. Wenn das Datum 1453 festgehalten wird, so ist es leicht erklärlich, warum Capistrano, der in demselben Jahre mit Casimir in Berührung trat, diesen unter dem Eindrucke des jüngst erlassenen judenfreundlichen Privilegiums zur Zurücknahme desselben anspornte, die auch wirklich in dem folgenden Jahre 1454 stattfand. — Eine andere, zwar minder erhebliche, aber immerhin interessante Abweichung bietet unser Codex in dem Paragraphen des Casimir'schen Statuts, welcher verbietet, die Juden des Gebrauches

stadt, plünderten die Häuser und ermordeten eine grosse Anzahl Juden. Für diesen Excess wurde der Stadt durch Casimir IV auf Grund des von ihm erneuerten Freibriefes eine Strafsumme von 2000 Dukaten auferlegt, die auch pünktlich eingetrieben wurde [15]). Noch andere Leiden hatten die Posener Juden und zwar gemeinschaftlich mit den christlichen Bürgern durch die in Posen häufigen Ueberschwemmungen der Warthe und die vom dreizehnten

---

von Christenblut zu beschuldigen. Dieser Paragraph lautet bei Banstkie (auch von Grätz VIII, 442 mitgetheilt): Item statuimus, ne de caetero aliquis Judaeus sit inculpandus ab aliquo Christiano pro re sic docente (im Codex: dicente), quod ipsi Judaei de necessitate uterentur sanguine Christianorum annuatim (im Codex: animante) aut etiam Sacramentis Ecclesiae Christianorum, ex quo statuta propriae innocentiae nos docent et institutiones, quod in talibus rebus non sunt culpabiles, quod hoc est contra legem ipsorum. Statt dessen heisst es einleuchtender im Codex: ex quo Statuta Papae Innocentii et constitutiones nos edocent etc. Offenbar bezieht sich das Gesetz auf die Bulle Innocenz' IV, in welcher die gegen die Juden erhobene Blutbeschuldigung widerlegt wird. Die Bulle ist aus Baronius' Annales mitgetheilt bei Grätz VII, 126.

Bei Banstkie lautet es weiter: Et si ultra aliquis Christianus sua temeritate aliquem Judaeum pro talibus rebus inculpaverit, tunc ei tale jus damus et concedimus: quod talis christianus si voluerit adducere et probare (im Codex: et hanc suam rem finire, tunc debet probare cum) tribus Judaeis bonis, in regno nostro possessionatis, qui in sua humanitate essent infames (im Codex: non essent infames) et in fide essent immobiles et quatuor Christianis, qui etiam essent possessionati bene in regno nostro et in sua humanitate (non) infames in fideque immobiles, et si hujusmodi testimonium etc. Die Worte: et quatuor Christianis etc. fehlen in dem Codex ganz und gar und, wie es scheint, mit Recht; denn das Gesetz ward zum Schutz der Juden erlassen, und einem Christen, der mit falschen Anschuldigungen gegen Juden auftrat, durfte es zur Zeit nicht schwer fallen, einige christliche Zeugen für seine angeblichen Behauptungen zu gewinnen, so dass die Aussagen christlicher Belastungszeugen in solchen Fällen von gar keinem Belange sein konnten.

[15]) Luk. I, 73; II, 262. Die zu Lentschitz 1468 ausgestellte Quittung lautet: pro caede seu trucidatione Judaeorum.

bis zum neunzehnten Jahrhundert in der Stadt sehr oft, manchmal mehrere Jahre ununterbrochen wüthende Pest zu erdulden, und es verdient hervorgehoben zu werden, dass der excesssüchtige Posener Pöbel nicht ein einziges Mal auf den Gedanken kam, die Entstehung der Pest auf die Juden zurückzuführen und die blutigen Scenen zu erneuern, die 1348—50 in Folge des schwarzen Todes das schrecklichste Elend über die Juden in einem grossen Theile Europa's brachten, und die höchst wahrscheinlich die ersten jüdischen Ansiedler aus Deutschland und Böhmen nach Posen führten.

Das sechszehnte Jahrhundert brachte gehäufte Leiden über die Posener Juden. Geistlichkeit und Bürgerschaft wetteiferten in der Bedrückung derselben. Die Geschicklichkeit und Ausdauer der Juden in der Betreibung des Handels, auf den sie fast ausschliesslich angewiesen waren, veranlassten den Magistrat zu zahlreichen Beschwerden bei den Königen, in denen die Beschränkung des jüdischen Handels nachgesucht wurde. Die Zünfte nahmen in ihre Statuten gewöhnlich beschränkende Maassregeln gegen die Juden auf, und liessen sich dieselben von den Königen bestätigen. Die Reformation, die das innerlich angefressene Gebäude des Katholicismus erschütterte und deren Wirkungen sich auch auf Polen erstreckten, schürte den Hass der Geistlichkeit, die die kranke Kirche dadurch zu heilen glaubte, dass sie mit verschärfter Strenge gegen die Juden verfuhr und zu gleicher Zeit auf diese wie auf die Protestanten Jagd machte. — Die Jünger Loyola's, die sich zur Aufgabe gesetzt hatten, das Ketzerthum mit Stumpf und Stiel auszurotten, und die sich in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts auch in Posen angesiedelt hatten, brachten nebst den anderen hier zahlreich vertretenen Orden namenloses Elend über die Posener Juden. 1573 eröffneten sie in Posen ein Jesuitencollegium, das nach der Behauptung Lukaszewicz' alle anderen in Polen an Unordnung und Zügellosigkeit übertraf. Die Schüler dieses Collegiums verübten in Posen die unglaublichsten Ausschreitungen und nahmen sich kraft ihres eximirten Staates das Recht her-

aus, den Magistrat und die Bürgerschaft auf alle mögliche Weise zu quälen, ja sogar einmal den Bürgermeister der Stadt beim Kirchengang zu tödten, die Kirchen der böhmischen Brüder zu plündern und einzuäschern und bei der ersten Gelegenheit die Judenstadt zu überfallen. Das Collegium bestand noch nach der Auflösung des Jesuitenordens (1773) bis zum Jahre 1780, und die Schüler desselben wie der Orden überhaupt schlugen während eines zweihundertjährigen Zwischenraumes den Juden die tiefsten Wunden. Ausserdem bestand zu Posen das im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts gegründete Lubrański'sche Collegium, eine Art Filiale der Krakauer Academie, dessen Schüler gleichfalls den Juden arg zusetzten. Jeder Jude, der eine der Posener Vorstädte: Wallischei, Schrodka, Ostrowek und Zawady, in deren Nähe das Collegium gelegen war, zu betreten wagte, war seines Lebens nicht sicher. Da aber namentlich die aus der Umgegend nach Posen reisenden Juden diese Vorstädte nicht umgehen konnten, so mussten sie sich von dem jedesmaligen Rector Ruhe von Seiten der Schüler durch eine Kazubał genannte Steuer erkaufen, welche von dem Rector unter die Schüler vertheilt wurde[16]). Kenntlich waren die Juden schon durch die ihnen vorgeschriebene Tracht, denn nach der Vorschrift Wladislaw's Jagiello (um 1386) mussten die jüdischen Männer und Frauen in

---

[16]) Luk. II, 20, 22. Die Jesuitenschüler figuriren in hebräischen Documenten unter dem jüdisch-deutschen Namen: שילאר = Schüler. Das Andenken an die Zusammenrottungen derselben hat sich in der hiesigen jüdischen Volkssprache unter dem Namen: „Schülergeläufe" erhalten. Als Beweis, wie schwer die Hand der Jesuiten (כומרים, יעזויטער, שחורים) auf den Juden in Posen lastete, mag der Umstand dienen, dass im Jahre 1774 nach Ermittelung der zur Regulirung der Gemeindeschulden eingesetzten Commission die Posener Gemeinde den Jesuiten, laut des 1757 vereinbarten Abschlusses, an Capital und Zinsen die Summe von 293,744 fl. und 25 Groschen poln. schuldete, die auf 180,000 fl. reducirt wurde (Commissionsdecret vom Jahre 1774, Seite 94 — 95). Dass ein grosser Theil dieser Schulden den Bestechungen wegen Befreiung von falschen Anklagen seinen Ursprung verdankt, versteht sich von selbst.

Polen einen Fleck von rothem Tuche auf der Brust tragen, und nach der weiteren Bestimmung Sigismund's I. vom Jahre 1538 waren sämmtliche Juden, mit Ausnahme derjenigen, die sich auf der Reise befanden, verpflichtet, eine gelbe Kopfbedeckung aufzusetzen [17]).

(Fortsetzung folgt.)

Die talmudischen Maasse.

Von
Dr. B. Zuckermann.

Obschon die sorgfältigsten Untersuchungen der Archäologen über die Bestimmung der relativen Verhältnisse hebräischer Maasse zu einander auf übereinstimmende Resultate geführt haben, hat dennoch die Feststellung der Beziehungen hebräischer Maasse zu der bekannten mathematischen Grösse der jetzt üblichen Maasse auf so verschiedene Ergebnisse geleitet, dass es deren fast so viele gibt, als Arbeiten über dieses Thema geliefert sind. Die Ursache dieser Verschiedenheit ist in der schwankenden Grundlage, worauf die Berechnung der hebräischen Maase bisher geruht, zu suchen. Weder sind materielle Maassstäbe oder Hohlmaasse des jüdischen Alterthums, ähnlich wie bei den jüdischen Münzen, zur Anschauung und Messung erhalten, um durch die Betrachtung derselben eine sichere Bestimmung zu gewinnen, noch sind Baudenkmäler aus jener Zeit, über deren Dimensionen wir Nachrichten besitzen, vorhanden, um aus den Messungen derselben uns Aufschluss über die Grösse des dabei angewandten Maasses zu verschaffen. Wir sind daher nur auf die Angaben derjenigen Schriften, die jener Geschichtsperiode am Nächsten stehen, angewiesen. Aber auch diese Angaben sind theilweise einander widersprechend,

---

[17]) Luk. I, 98 — 99; Sternberg, Versuch einer Geschichte der Juden in Polen, S. 78 — 79. In dem Citate bei Sternberg fehlen am Schlusse die Worte: viatoribus exceptis.

theilweise in so dunkler Form abgefasst, dass man nicht leicht die wahre Bedeutung derselben gefunden zu haben annehmen kann und somit nur mögliche oder wahrscheinliche Hypothesen aufzustellen vermag. Die Literatur jener Zeit, welche über die hebräischen Maasse Nachrichten enthält, bildet einerseits die Bibel, der babylonische und jerusalemische Talmud nebst den hebräischen Schriften, die bis zum Schlusse des Talmuds verfasst sind, andererseits die nichthebräischen Schriften jener Zeit, zu denen besonders die des Josephus gezählt werden. Sowohl die Bibel als die nichthebräischen Werke wurden von den Archäologen zum Zwecke der Bestimmungen hebräischer Maasse hinlänglich benutzt und ausgebeutet. Anders steht es mit den talmudischen Schriften. Diese bedürfen noch der genaueren Durchforschung, um eine eigentliche Darstellung des hebräischen Maasssystemes endgültig bilden zu können. Diese Aufgabe, verbunden mit der Angabe und wenn möglich auch der Erklärung der in den talmudischen Schriften vorkommenden Maasse, soll in der vorliegenden Arbeit zu lösen versucht werden. Es mögen nun die hervorragendsten bis jetzt angestellten Versuche zur Bestimmung des hebräischen Maasssystems angeführt werden, um unsere Lösung daran anzureihen.

Die von mehreren Archäologen angenommene Vergleichung des hebräischen Maasses mit dem der Nachbarstaaten der Hebräer, wie Babylonien und Egypten, um aus dieser Gleichsetzung die Grösse des hebräischen Maasses festzustellen, dürfte trotz der dabei gemachten anscheinend richtigen Voraussetzungen ebenso genügend als nicht zutreffend erscheinen, und daher als feste Basis wissenschaftlicher Forschung nur so lange dienen, als keine bessere, von inneren Wahrheitsmomenten getragene Grundlage aufgestellt ist. Die Autoren des eben genannten Versuches selbst lassen als Veranlassung zu demselben den Mangel directer Nachrichten in den hebräischen Quellen, woraus mit Sicherheit ein genaues Maass abzuleiten wäre, gelten. Würden aber einmal feste Bestimmungen in diesen Quellen gefunden, dann sind diese zuverlässiger als die Folgerungen, die aus jenen Vergleichungen mit den Maasssystemen anderer Völker gewonnen wurden.

Die Bestimmungen des hebräischen Längenmaasses, durch den in der Bibel angegebenen Inhalt des ehernen Meeres und

der zehn Becken im salomonischen Tempel, indem man vom Zusammenhange des Längen- und cubischen Maasses ausging, sind so unsicher, dass man sie weiter nicht zu beachten hat. Denn die nicht genaue Beschreibung der Form des ehernen Meeres und die 1. Reg. 7, 26. und 2. Chr. 4, 5. verschiedene Inhaltsangabe desselben bieten nicht die nöthigen Mittel, um daraus mit Sicherheit auf ein der Wissenschaft entsprechendes Resultat schliessen zu können.

Noch ein letzter Versuch von Thenius [1]) muss hier erwähnt werden. Er berechnet eine talmudische in Eigrössen ausgedrückte Angabe über die Grösse des Log durch eine directe

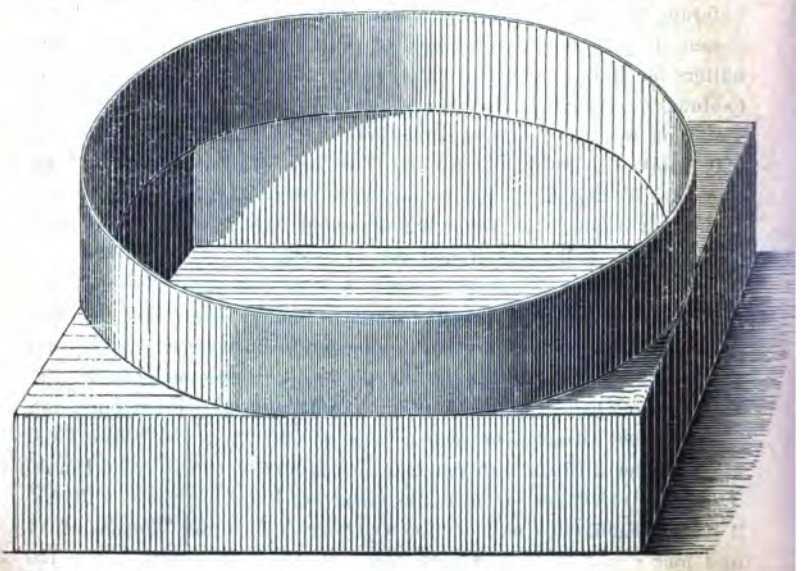
---

[1]) Ullmann und Umbreit, Theologische Studien und Kritiken, 1846. In diesem Aufsatze hat Thenius die verschiedenen Meinungen über die Gestalt des salomonischen Meeres zusammengestellt und Zeichnungen für eine jede Auffassung entworfen. Die graphische Darstellung dieses Meeres nach der Auffassung des Talmuds hat er aber falsch gegeben, und deshalb sei das wahre Sachverhältniss in Kurzem nochmals behandelt. Der Talmud Erubin 14, a, b, führt eine Ueberlieferung an, dass das salomonische Meer 150 Räume enthalte, von denen ein jeder die Grösse eines zu religiösen Zwecken nöthigen Behälters für Reinigungsbäder (מקוה) habe. Ein solcher Raum hatte drei (hebräische) Kubikellen Inhalt und fasste 40 Saa Wasser. Laut dieser Tradition war das Volumen des salomonischen Meeres 150 mal 3 oder 450 Kubikellen gleich und konnte 6000 Saa Wasser aufnehmen. Da nun nach 1. Reg. 7, 26 das salomonische Meer 2000 Bath enthielt und 1 Bath = 3 Saa, wie weiter unten gezeigt wird, so sind 2000 Bath = 6000 Saa, und somit stimmt der Wasserinhalt, den die Bibel angibt, mit dem der Tradition überein. — Um nun auch den cubischen Inhalt nach Bibel- und Traditionsangabe auszugleichen, lässt der Talmud, nachdem er mehrere nicht genügende Formen angeführt, das Meer aus zwei verschiedenen Körperformen zusammengesetzt sein. Der untere Theil desselben war ein Parallelepiped, 3 Ellen hoch, mit quadratischer Grundfläche dessen Seite 10 Ellen lang, der obere Theil ein Cylinder 2 Ellen hoch mit einem Grundkreise von 10 Ellen Durchmesser. Es ist daher der Inhalt des gedachten Parallelepipeds = 10^2mal 3 = 300 Kubikellen und der des Cylinders (nach der Formel $r^2 \pi h$ und hier $r = 5$, $h = 2$, π nach dem Talmud = 3) = $5^2 . 3 . 2 = 150$

Messung an Eikörpern nach einer in der Mischna[2]) vorgeschriebenen Methode und legt die in dieser Weise gefundene Maassgrösse, verbunden mit der Berechnung des salamonischen Meeres und der von den Rabbinen angeführten Maassgrösse nach Breiten der Gerstenkörner, endlich im Vergleiche mit den egyptischen Ellen, seinen Untersuchungen zu Grunde. Diese Methode der wirklichen Messung eines Eikörpers aus der Gegenwart, um seine Grösse für die eines solchen im Alterthume anzunehmen, ist für den Zweck der Begründung eines Maasssystems insofern zu verwerfen, als man mit demselben Rechte bei den vom Talmud angeführten in Fingerbreiten ausgedrückten Maassangaben auch von einer Messsung der Fingerbreite ausgehen und sich jeder weiteren Bestimmung entschlagen könnte. Eine derartige Messung ist aber aus folgendem Grunde nicht correct. Es ist nämlich der Umstand dabei nicht zu übersehen, dass gewisse Glieder des menschlichen Körpers sich zur Bestimmung einer Längenausdehnung zunächst darbieten, daher

---

Kubikellen, in Summa = 450 Kubikellen, übereinstimmend mit der Tradition. Das salomonische Meer hatte also folgende Form:



[2]) Kelim 17, 6.

die Namen mehrerer Längenmaasse nach diesen Gliedern benannt sind. Dass ein solches Messen nur bei nicht zu grosser Genauigkeit angewendet werden konnte, ist an sich klar; denn obschon die Vermuthung aufgestellt wird, dass im Allgemeinen die Statur der Hebräer von der der Europäer nicht verschieden war, so gewinnt man doch wegen ihrer Verschiedenheit bei den Individuen eines Volksstammes keine feste Grundlage eines Maasssystemes. Es kann daher von einer Begründung eines Maasssystemes durch ein Messen der Glieder nicht die Rede sein. Eine ähnliche Betrachtung ergibt, dass der Eikörper als Maass auch nur eine ungefähre aber keine genaue Angabe sein kann [3]). Da nun die Resultate der eben genannten Versuche, wie schon erwähnt, grosse Differenzen unter einander bieten, so wird dies einen Grund mehr abgeben, die Grösse der hebräischen Maasse von neuem zu untersuchen, um von andern Gesichtspunkten ausgehend die Forschung hierüber zum Abschlusse zu bringen. Nach diesen kurzen einleitenden Worten verweisen wir auch, um Wiederholungen zu vermeiden und um die Stellung des hebräischen metrologischen Systemes zu anderen Maasssystemen des Alterthums zu kennzeichnen, auf unsere Monographie „Ueber talmudische Gewichte und Münzen, Breslau 1862" Einleitung.

Behufs Anwendung in der zunächst folgenden Entwickelung der von uns aufgefundenen Bestimmung der Einheitsgrösse hebräischer Maasse, geben wir einige Relationen zwischen den hebräischen Maassen, deren Begründung weiter unten folgen wird:

Eine hebräische sechspalmige Elle = 24 Fingerbreiten,
Ein Saa = 24 Log,
Ein Log = 4 Viertellog [4]).

---

[3]) Vergl. Raschi zu Sabbath 15. a. חמשה ועוד חיבין und מהרש"ל zu Sabbath 15. a, welche angeben, dass die Grösse der Eier der Jetztzeit kleiner als die des Alterthums ist. Vergl. auch R. J. Landau im צלח על פסחים pag. 115 a. בר"ה והואיל, welchem sich durch Messungen nach Angaben des Talmuds die Grösse eines Eies der neueren Zeit gleich der Hälfte eines solchen aus dem jüdischen Alterthume ergeben hat.

[4]) Ausser diesen Relationen nehmen wir hier zur Grössenbestimmung der Längen- und Hohlmaasse folgende Maassgleichungen an:

Wir gehen nun von der allgemein anerkannten Voraussetzung aus, dass Längen- und cubisches Maass in einer gewissen Verbindung stehen, wodurch zwischen diesen beiden scheinbar heterogenen Maassen ein solcher Zusammenhang hergestellt wird, dass mit Hilfe der Kenntniss desselben, die Bestimmung der einen Maassart die der anderen zugleich mit erschliesst. Diese Voraussetzung macht auch der Talmud [5]), indem er ein Hohlmaass durch den cubischen Inhalt desselben in cubischen Fingerbreiten ausgedrückt angibt, nämlich ein Viertellog ist 10,8 Kubikfingerbreiten gleich. Nun soll die folgende im Talmud [6]) auf die Auswerthung eines Hohlmaasses bezügliche Stelle betrachtet werden. Sie lautet [7]): א"ר יצחק קסתא דמוריסא דהוה

Längenmaass.

1 pariser Fuss = 12 pariser Zoll à 12 pariser Linien,

1 rheinl. Fuss = 12 rheinl. Zoll à 12 rheinl. Linien = 139,13 pariser Linien,

1 Ruthe = 12 Fuss = 1669,56 pariser Linien,

1 preussische Meile = 2000 preussische Ruthen.

Flächenmaass.

1 Quadratruthe = 144 Quadratfuss à 144 Quadratzoll à 144 Quadratlinien = 134,4247 pariser Quadratfuss.

Feldmaass.

1 Morgen = 180 Quadratruthen.

Körpermaass.

1 Kubikruthe = 1728 Kubikfuss à 1728 Kubikzoll à 1728 Kubiklinien = 1558,5424 pariser Kubikfuss.

1 Kubikfuss = 0,901934 pariser Kubikfuss.

Getreidemaass.

1 preussischer Scheffel = 16 Metzen = 48 Quart = 3072 rheinländische Kubikzoll = 2770,742 pariser Kubikzoll.

1 preussische Metze = 192 rheinl. Kubikzoll = 173,1714 pariser Kubikzoll.

Flüssigkeitsmaass.

1 Quart = $\frac{1}{8}$ Metze = 64 rheinländische Kubikzoll = 57,7238 pariser Kubikzoll.

[5]) Pesachim 109a.

[6]) Ibid.

[7]) Die Terminologie betreffend ist anzumerken, dass der Talmud, wenn er Quadratmaass ausdrücken will, entweder das Wort מרובע zum Ausdrucke des Längenmaasses hinzufügt, oder das Wort על zwischen den Ausdrücken für die Seitenlängen des Rechtecks oder Quadrats

בציפורי היא הות כמין לוגא דמקדשא ובה משערין רביעית של פסח אמר ר' חסדא רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע[8]. Rabbi Jizchak sagt: In Sephoris war ein קסתא zur Salzbrühe, welches die Grösse eines Log des Heiligthums hatte, womit das Viertellog, das man zum Paschafeste brauchte, gemessen wurde, (nämlich man halbirte den Inhalt und halbirte dann die Hälfte desselben). Rabbi Chisda drückt das Viertellog durch 10,8 Kubikfingerbreiten aus. Das Viertellog, welches bei biblischen Geboten oft in Anwendung kommt, wird hier auf zwei Weisen näher bestimmt, die eine von Rabbi Jizchak angeführte Bestimmung sucht das Vierfache dieses Maasses, nämlich das Log, durch ein anderes zu seiner Zeit bekanntes Maass קסתא auszudrücken. Die zweite von R. Chisda angeführte giebt den cubischen Inhalt des Viertellog durch ein hebräisches Kubikmaass von 10,8 Kubikfingerbreiten an. Das Auffallende in der Doppelbestimmung eines und desselben Maasses würde vermuthen lassen, dass die beiden Gleichungen zwei verschiedene Werthe des Viertellog ergeben. Ein näheres Eingehen auf diese Talmudstelle und auf die daraus gezogenen Fol-

---

setzt, z. B. טפח מרובע = eine Quadrathandbreite, אמה מרובעת = eine Quadratelle, oder טפח על ב" טפחים = zwei Quadrathandbreiten, אמה על אמה = eine Quadratelle. — Um Kubikmaass anzugeben, wird zwischen den Ausdrücken der Grundfläche und der Höhe des Körpers entweder ברום oder רום על gesetzt. Z. B. אמה על אמה ברום שלש אמות = drei Kubikellen, oder wie Mischna Schebiith 3, 5. שלש על שלש על רום שלש = 3^3 = 27 Steine.

[8]) Aruch und Kaphtor wapherach citiren diese Stelle mit den Varianten, dass statt קסתא das Wort קיסטא steht und das Wort כמין fehlt. Im Talmud Aboda Sara 34b. kommt ebenfalls der Ausdruck קיסתא דמויסא, קיסתא דחמרא, dort 30a. קיסתא דמיא vor, im jerusalemischem Talmud Taanit 69, 3. קסט דחמר, im Wajikra Rabba sectio 12. שתי שברא חמשה קסטין, תרי עשר קסטין דחמר.

Das in der Mischna Kelim 15, 1 vorkommende קוסטות המלכים und im Bereschith Rabba sectio 4 כסמטאות ist in anderem Sinne gebraucht.

Der jerusalemische Talmud Sabbat 11, 1. Pesachim 37, 3. Schekalim 47, 3. führt an אצבעים על אצבעים על רום אצבע ומחצה ושליש אצבע. Auf diese Variante macht schon Tosafot Pesachim 109a. בר"ה רבעית aufmerksam und erklärt dieselbe.

von zwölffacher Grösse des gewöhnlichen gegeben habe. Es erwähnt nämlich Boekh a. a. O. pag. 203, „dass auch das Hin oder Inion als Sextarius oder Xestes betrachtet wurde"; ferner pag. 244 „bei Kleopatra ist *Ἰνιον* der egyptische Name für den lateinischen Sextarius". Es wird daher grade diese Stelle des Targum Jeruschalmi darauf hinweisen, dass קסטא = *ξέστης* ist. Um die Schreibweise des קסטא noch zu rechtfertigen, sei hier erwähnt, dass die Araber wirklich Kist oder Acsat für Sextarius haben. Eisenschmidt de pond. et mens. pag. 85 führt Folgendes an: „Arabes quoque mensuras Romanas et Graecas in suum usum transtulerunt, perversis ut plurimum nominibus novisque impositis sic Dorach italicum ipsis est Amphora Romana ..... Kist, Acsat Sextarius ..... Auch Josephus Arch. 8. 2. 9. hat *ὁ δὲ βάδος δύναται ξέστας ἑβδομήκοντα δύο*, setzt daher auch 1 Log = 1 Xestes, und somit hätten wir durch das Obige einen Beweis mehr, dass Josephus hier das Richtige getroffen hat. Seine Irrthümer in Betreff anderer Maassbestimmungen hingegen hat schon Boekh a. a. O. Pag. 259 ff. nachgewiesen.

Da nun nach Boekh a. a. O. pag. 278 die Grösse des attischen Metretes = 72 Xestes = 1993,95 pariser Kubikzoll beträgt, so ist 1 Log = 1 Xestes = $\frac{1}{72}$ Metretes = $\frac{1993,95}{72}$ = 27,694 pariser Kubikzoll = 0,47977 preussische Quart, und man erhält durch Verbindung dieser Grösse mit der Angabe des Rabbi Chisda einen Ausdruck für das Längenmaass „Fingerbreite" und somit dann für die übrigen Längen- und cubischen Maasse, da die relativen Beziehungen der Längenmaasse zur Fingerbreite und die der cubischen Maasse zum Log meistens bekannt sind.

Ist 1 Log = 27,694 pariser Kubikzoll, so ist ein Viertellog = 6,9235 pariser Kubikzoll. Diesen Werth des Viertellog mit dem von R. Chisda oben angegebenen 10,8 Kubikfingerbreiten gleichgesetzt, gibt den Werth der Kubikfingerbreite und daraus den Werth der Fingerbreite in pariser Zoll ausgedrückt. Man hat nämlich die Proportion

$$10,8 : 1 = 6,9235 : x$$

$$x = \frac{6,9235}{10,8}$$

d. h. 1 Kubikfingerbreite = $\frac{6,9235}{10,8}$ pariser Kubikzoll und daraus

1 Fingerbreite = $\sqrt[3]{\frac{6,9235}{10,8}}$ = 0,86225 paris. Zoll = 0,892433 rheinl.

und jerusalemisches Maass war[10]). Bei der Vergrösserung der Maasse sind die Namen der Maasse unverändert geblieben, obschon sie dem Inhalte nach eine Aenderung erlitten, wie es auch noch jetzt bei Maassänderungen geschieht. Das sepphorische Maass war daher grösser als das Wüsten- und jerusalemische Maass, obschon es mit ihm denselben Namen hatte. Wir haben nun die Gleichung:

Ein Log = ein ξέστης = ein Sextarius.

Die Angabe des Rabbi Chisda ergibt sich aus Folgendem: Es wird im Talmud als eine feststehende Norm angenommen, dass der Raum, in welchem man zu biblischen Reinigungszwecken ein Bad nehmen kann, drei Kubikellen (hebräische) einnehme und dass er eine Wassermenge von 40 Saa enthalte במי ..... מקוה .... וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות ושיעורו חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה[11]). Da nun 40 Saa = 40 mal 24 Log = 960 Log einen Raum von 3 Kubikellen einnehmen, so nimmt 1 Log einen Raum von $\frac{3}{960} = \frac{1}{320}$ Kubikellen ein. Nun ist 1 Elle = 24 Fingerbreiten, also 1 Log = $\frac{1}{320}$ Kubikellen = $\frac{(24)^3}{320} = \frac{13824}{320} = \frac{216}{5} =$ 43,2 Kubikfingerbreiten, mithin 1 Viertellog = 10,8 Kubikfingerbreiten.

Als Beweis, dass קסתא für ξέστης gebraucht wird, lässt sich eine bisher unerklärte Stelle des Targum Jeruschalmi anführen, welche durch diese Bedeutung des קסתא in überzeugender Weise verständlich wird. Der Targum Jeruschalmi 2. Mos. 30, 24 übersetzt ושמן זית הין mit ומשח ויתא מלי קסטא דסכומיה תריסר לוגין[12]). Dass ein Hin 12 Log enthält, wird weiter unten nachgewiesen. Der Ausdruck קסתא ist hier auffallend; denn wenn קסתא gleich ξέστης wäre, dann müsste es doch einen ξέστης = 12 Log gegeben haben. Das Auffallende wird aber dadurch beseitigt, wenn nachgewiesen wird, dass es wirklich einen Xestes

---

[10]) Vergl. Zuckermann „Ueber talmudische Gewichte und Münzen" pag. 12.

[11]) Erubin 4b, 14ab, Pesachim 109b, Chagiga 11a, Joma 31a, Sifra mezora perek sabim perek 6, Bamidbar Rabba sectio 18.

[12]) 3 Mos. 19, 36 wird והין צדק mit וקיסטין דקשוט wiedergegeben.

des Daumens von der des Mittelfingers und des kleinen Fingers, indem er 4 Daumenbreiten = 6 Kleinfingerbreiten = 5 Mittelfingerbreiten setzt (אמר ר' פפא טפח דאורייתא ד" בגודל שיעור בקטנה חמש בתילתא). Nach der oben ausgeführten Berechnung wäre daher die Breite:

des Daumens = 0,86225 paris. Zoll = 0,892433 rheinl. Zoll,
des Mittelfingers = 0,68980 paris. Zoll = 0,713945 rheinl. Zoll,
des Kleinfingers = 0,57483 paris. Zoll = 0,594951 rheinl. Zoll.

Auch werden im Talmud [16]) die Namen der fünf Finger angeführt, wobei die Namen derselben darauf hindeuten, dass jeder Finger seinen Namen nach einer beim Tempeldienst durch ihn ausgeführten Funktion erhalten hat. (אמר מר זו זרת זו קמיצה זו אמה זו אצבע זו גודל).

Obschon im Talmud die fünf Finger bestimmte Benennungen haben, so findet man doch, dass der Gesammtname Ezba für den Daumen, Mittelfinger und Kleinfinger gebraucht wird, z. B. in Bechorot 39b אצבע שאמרו וכו' wird unter Ezba der Daumen verstanden; in Mischna Mikwaot 6, 7. ערוב מקוואות . . . . . כשתי אצבעות sind nach Auffassung der Tosifta [17]) die Mittelfinger gemeint; in Erubin 10b wird eine Grösse durch zwei verschiedene Werthe in Fingerbreiten ausgedrückt und zur Ausgleichung der beiden Meinungen für die eine Angabe die Daumenbreite für die andere die Kleinfingerbreite substituirt (הא ברברבתא הא בזוטרתא).

Der Ausdruck אצבע צרדה kommt in der Mischna [18]) vor. Einige Commentatoren sehen das אצבע צרדה für den Finger an, der dem Daumen am nächsten ist, den Zeigefinger; die Meisten halten es für den Mittelfinger [19]).

(Fortsetzung folgt.)

---

[16]) Ketubot 5b und Menachot 11a.

[17]) Mikwaot 5, vergl. ר"ש zu Mikwaot 6. 7.

[18]) Joma 1, 7.

[19]) Tosafot Menachot 35b בד"ה וכמה und Tosafot Jomtob zu Mischna Joma 1, 7. Tosifta Joma 1 hält אצבע צרדה auch für den Mittelfinger (אצבע גדולה).

Recensionen und Anzeigen.

1) „תלמוד לשון עבר. Praktischer Unterricht in der ebräischen Sprache. Nach einer leicht fasslichen Methode .... bearbeitet und mit einem vollständigen Vocabularium versehen. Zweite durchgehends umgearbeitete, stark verbesserte und vermehrte Auflage. Von M. Goldmann, Religionslehrer. Prag, 1863. Verlag des Verfassers."

2) „משנן לשון עבר. Kleine Schulgrammatik für die Hand der Schüler in Volks- und Hauptschulen. Von M. Ehrentheil, Religions- und Hauptschullehrer. (Preis 35 Kr.) Verlag von M. Ehrentheil in Arad. Prag, 1864."

Zwei gute Sprachbücher, wiewohl durch Tendenz, Anlage und Ausführung von einander verschieden. Der „תלמוד" strebt, dem Schüler durch praktische Anleitung zur Fixirung seiner Gedanken in hebräischer Form eine gründliche Kenntniss der heiligen Sprache zu eigen zu machen; der „משנן" hingegen stellt an den Zögling die bescheidene Anforderung, sich mit der hebräischen Formalgrammatik mindestens so weit vertraut zu machen, als das Verständniss der heiligen Schrift unerlässlich erheischt, damit ihm das Lesen der letzteren nicht zur lästigen Sisyphusarbeit, sondern zur angenehmen Lectüre werde. Der „תלמוד" zeichnet sich daher durch die Reichhaltigkeit des Stoffes aus, sowie durch die zweckmässige Vertheilung und Bewältigung desselben; der משנן wiederum durch Klarheit, Leichtfasslichkeit und Uebersichtlichkeit, die durch die den Regeln stets vorangehenden Beispiele, sowie durch die Vollständigkeit der Paradigmen und ihre sehr zweckmässige Vertheilung auf die verschiedenen Stufen in hohem Grade erzielt werden.

Ist nun der „תלמוד" vornehmlich für solche Schulen geeignet, in denen das hebräische Sprachfach mit besonderer Vorliebe und einige Stunden des Tages gepflegt wird, so wird der „משנן" mit dem besten Erfolge da zu verwenden sein, wo das Hebräische in Folge angehäufter, anderweitiger Lehrgegenstände keine Prärogative geniesst, sich vielmehr mit der Spanne Zeit zufrieden geben muss, die ihm nach Abzug des Abzuziehenden

karg zugemessen wird, wie dies leider in jenen Religionsschulen der Fall ist, die sich den Gymnasien, den Real- und Hauptschulen, als Supplement, anschliessen.

Was den philologischen Standpunkt betrifft, so findet sich in beiden Sprachbüchern Manches, das sich als Reminiscenz früherer Anschauungen beurkundet und mit dem fortgeschrittenen modernen Standpunkte der Philologie durchaus nicht vereinbaren lässt. So lesen wir im „תלמוד“ § 49: „Es gibt שרשים im נפעל mit der Bedeutung des קל, weil man sie im קל nicht findet. ..... Es gibt שרשים im פִּעֵל mit der Bedeutung des קל, weil man sie im קל nicht findet.“ — Eben so heisst es im „משנן“ (Seite 29 in der Anmerkung): „fehlt das קל, so bezeichnet נפעל, פִּעֵל, הפעיל oder התפעל den reinen Begriff der Thätigkeit.“ — Das klingt nun eben so, wie die Behauptung, dass die Media im Griechischen und die Deponentia im Lateinischen desswegen active Bedeutung haben, weil ihre active Form fehlt, was doch offenbar falsch ist, da viele Media und Deponentia die Integrität ihrer Activa neben sich dulden, wie dies ja auch im Hebräischen der Fall ist. (Vgl. נלחם neben לחם, נקרב neben קרב.) Die Grundsätze, denen der sprachbildende Geist bei der Bildung der Media und Deponentia gefolgt ist, lassen sich zwar nicht überall ermitteln, so viel lässt sich jedoch mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass alle passive Formen ursprünglich auch nur passive Begriffe bezeichneten, z. B. gravor, ich werde beschwert (trage Bedenken); vehor, ich werde getragen (reite); videor, ich werde gesehen (scheine). Eben so bildet die hebräische Sprache von Nominibus eine נפעל-Form zur Bezeichnung eines passiven Verhältnisses, wie נשקף, er ist überwölbt worden (von שֶׁקֶף Fensterwölbung), d. h. nahm den Fensterraum derart ein, dass er von der Decke desselben überwölbt wurde (hinausschauen), (vgl. das oberdeutsche fenstern, Personen am Fenster besuchen); נפעם, eigentlich: er ist zum Ambos (פַּעַם) geworden,*) vom mäch-

*) Oder, wenn man lieber will, von פַּעֲמֹן, Glocke, Schelle; vgl. לבי למואב כַּחֲלִלִים יהמה (Jerem. 48, 36), daher am häufigsten von Gemüthszuständen, wie נאנח, נאנק, נבהל u. a. m.

tigen Pochen des Herzens, als unmittelbarer Wirkung des Schreckens, gebraucht, daher: unruhig sein. Dieser Entwickelungsgang lässt sich freilich nur bei wenigen Formen nachweisen, da die uralten Nomina, die den ähnlichen Formbildungen zu Grunde gelegt wurden, im Laufe der Zeit in Neubildungen aufgegangen zu sein scheinen. So ist zu נִרְדָּם das Nomen: רֶדֶם*); zu נִבְהַל das Subst.: בַּהַל hinzuzudenken etc. Formen, die in תִּרְדְּמָה, בֶּהָלָה aufgegangen sind. Dass übrigens der Hebräer mit allen diesen Nifal-Formen passive Begriffe verbunden hat, ist schon aus dem Umstande ersichtlich, dass er dieselben niemals mit einem Object im Accusativ construirt. Das Nifal hat demnach nicht deswegen active Bedeutung, weil das Kal fehlt, sondern umgekehrt, ist das Kal deswegen nicht vorhanden, weil das passive Element bei dem betreffenden Begriffe das überwiegende ist, welches Element in der Ursprache auch jederzeit festgehalten wurde.

Diese Auffassung muss auch beim פִּעֵל, הִפְעִיל und הִתְפַּעֵל aufrecht erhalten werden. Auch diese haben ihre scheinbare Kal-Bedeutung nur in der Uebersetzung, aber niemals im Originale. Der Hebräer verbindet mit בִּכֵּר, בִּקֵּר, גִּדֵּף, סִלֵּף u. s. w. stets das iterative oder frequentative, mit הִשְׁחִית, הִתְחַנֵּן, הִזְהִיר, הִקְטִיר u. s. w. stets das causative, mit הִתְפַּלֵּל stets das reflexive Element, so dass die Kal-Form in allen diesen Fällen unmöglich stattfinden konnte. So heisst בִּקֵּר, einen jeden Morgen besuchen; גִּדֵּף, heftig schmähen = קִלְלוּ קְלָלָה נִמְרֶצֶת (1. Kön. 2. 8.); הִזְהִיר, Erleuchtung, Ueberzeugung veranlassen; הִתְחַנֵּן, sich um Jemandes Gunst bewerben etc.

Wenn übrigens der Verfasser des „תלמוד“ weiter behauptet: „Auch gibt es שרשים im Piel, welche den Gegensinn des Wortes anzeigen, als: סִקֵּל, רִשֵּׁן .....“, so ist dies nicht etwa

---

*) Unter den zahlreichen Neubildungen der neuhebräischen Poesie findet sich auch diese Form: סאב לבן פן בְּרֶדֶם יקרוו (Aboda, von Meschullam), eben so bei Kalir (Geschem), wo auch בַּהַל vorkommt.

die Folge einer bloss dem פָּעַל inwohnenden latenten Kraft, ist vielmehr von dem Umstande bedingt, dass das Verbum von einem Nomen abgeleitet ist, und findet sich daher auch im Kal: זָמַר, die Zweige (זמורה) abschneiden; עָרַף, den Nacken (עֹרֶף) brechen.

Wir scheiden von den Herren Verfassern mit dem aufrichtigen Wunsche, dass ihren Leistungen jene Anerkennung und Würdigung zu Theil werden möge, die allein geeignet ist, strebsame Geister rüstig und lebendig zu erhalten, und sie zu weiteren Anstrengungen und Productionen nachhaltig anzuregen und anzueifern.

Iglau. Rabbiner Dr. J. J. Unger.

ספר תו זכרון כולל כל דיני הלכות טרפות,
ודיני בשר בחלב, ותערובות איסור, ומאכלות אסורות,
ומבילת כלים והכשרם וכו' ממני הצעיר .... יצחק פרענקעל
הוצא לבית הדפוס ע"י אליעזר ליפמאן זילבערמאן
ליק שנת תרכ"ד ל"פק

Taw Sikkaron, Lyk 1864.

Der Mangel an Indices bildet einen grossen Uebelstand in der talmudischen Literatur. Weder für die Mischna noch für die späteren Codices besitzen wir ein gut geordnetes Sachregister, mit dessen Hülfe eine beliebige Stelle leicht aufgefunden werden könnte.

Dies Bedürfniss ist um so fühlbarer in den für die rituelle Praxis bestimmten Werken Jore Dea u. a., wo Anfragen eine schnelle Entscheidung nöthig machen, während, wie bei der Masse des Stoffes es nicht leicht anders möglich ist, durch Aufsuchen des speciellen Falles viel Verzögerung und Zeitverlust herbeigeführt wird. Hat sich dies Bedürfniss in früherer Zeit, in welcher der Talmud das einzige Gebiet war, auf welchem der Rabbiner zu Hause sein musste, nicht so sehr herausgestellt, bedurfte er für die verschiedenen Kreuz- und Quergänge, die er immer und immer durchwanderte, keines Weg-

weisers, so ist ein solcher für den heutigen Rabbiner, der auch andere Wissensgebiete betreten muss, nothwendig.

Aber abgesehen von dem praktischen Nutzen, den Indices gewähren, sind sie auch für die Wissenschaft von grossem Gewinn.

Seit der systematischen Zusammenstellung der Halacha durch Maimonides hat sie bis auf R. Joseph Karo eine Umgestaltung erfahren, in welcher Form sie Jahrhunderte stehen geblieben ist, obwohl jedes System der Verbesserung fähig ist, nach einem andern Princip geordnet werden kann, ja die späteren Zusätze eine Einreihung in das System erheischen. Zu einem solchen nach einem neuen Princip herzustellenden Systeme sind Indices nothwendige Vorarbeiten; nur mit Hülfe von Indices ist möglich, das Material nach Belieben zu handhaben und unter das gewünschte Princip zu bringen.

Das angekündigte Werk Taw Sikkaron bringt einen Index für die in der Praxis am häufigsten vorkommenden Partien aus dem Jore Dea. Es ist von dem Herausgeber des Maggid, Herrn Rabbiner Silbermann, veröffentlicht, welcher das Manuscript von einem gewissen Isak Fränkel, dessen Lebensgeschichte nicht weiter bekannt ist, vor Jahren angekauft hat.

Man könnte vielleicht das Werk mit Unrecht als Index behandelt sehen, da es ausser der alphabetarischen Ordnung der Materien und der genauen Angabe der Citate auch den Inhalt auszugweise enthält und so auf die Benennung Reallexicon Anspruch machen dürfte; aber zu einem Reallexicon gehört eine ausführliche Behandlung und genaue Auseinandersetzung jedes einzelnen Wortes, während obiges Werk meist den wörtlichen Auszug aus dem J. D. enthält, was allein ohne genaue Kenntniss der Quellen ganz unverständlich ist. Der Verfasser selbst, wie die das Werk empfehlenden Gelehrten fügen, jener auf dem Titelblatte, diese in ihren Approbationen, die ausdrückliche Weisung bei, dass bei einer Anfrage immer die citirten Quellen nachgeschlagen werden müssen. Doch wenn nicht als Lexicon, so hat das Werk wie bemerkt, einen unschätzbaren Werth als Index.

Indem wir nun dem Verfasser vollständige Anerkennung widerfahren lassen, so glauben wir doch auf manches nur ungern Vermisste aufmerksam machen zu müssen. Da das Princip des Index möglich leichtes Auffinden der Materien ist, was

allein durch die streng alphabetische Ordnung erreicht wird, so muss diese auch streng festgehalten werden. Das ist aber in unserem Buche nicht der Fall. Wohl sind die verschiedenen Wörter alphabetisch geordnet, aber nicht die Unterabtheilungen eines einzelnen Wortes, was das Auffinden sehr erschwert. So enthält z. B. das Wort איסור einige fünfzig Unterabtheilungen, die erst alle durchgelesen werden müssen, wenn man eine sucht. Der Verfasser scheint hier der Ordnung des J. D. gefolgt zu sein — obwohl auch hievon einige Abweichnungen vorkommen — und hat so das Princip des Index verlassen. Ueber die Einreihung in die einzelnen Worte lässt sich streiten; unserer Ansicht nach liesse sich manches besser unter ביטול sagen, was unter איסור steht. Zu bedauern ist ferner, dass unter ריאה nichts verzeichnet ist, weil der Verfasser die Absicht hatte, ein besonderes Werk über diese Materie zn schreiben. Die Citate sind in den Hauptpunkten richtig. Auffallend ist, dass, obwohl der Verfasser überall ב"ה citirt, an einigen Stellen לק"ה anzieht, die sich auch im ב"ח finden. So Seite 1b sub אוזוות שאינן בני תרבות findet sich ב"ה פו' א', sub אוזות שהיו בחצר findet sich ב"ה נו' טו'. — An Druckfehlern fehlt es nicht, ein ganz sinnentstellender findet sich S. 3a Ende מה שמליחה אוסרת כבישול statt כצלי, Seite 21 zu חתיכה נ"נ statt והמחבר steht זהו.

So sehr sich also diese Arbeit verbessern liesse, so müssen wir doch dem Herausgeber für die Veröffentlichnng derselben danken, und den Wunsch hinzufügen, dass derselbe recht bald den zweiten Theil folgen lassen möge. Z . . . . l.

שִׁירֵי זִמְרָה, verfasst von Gabriel Dessauer, Rabbiner zu Kojar-Ennieng.

In einer Zeit, wo die hebräische Sprache nur wenig Pflege findet und es nur einzelne Auserlesene gibt, die sie mit Meisterschaft handhaben, muss jeder Versuch, der den Anforderungen des hebräischen Stils nur einigermassen entspricht, billige Berücksichtigung finden.

Der Verfasser der oben angezeigten Schrift hat es verstanden, in einem wenn auch nicht glänzenden, so doch recht ansprechenden Hebräisch seine Gedanken auszudrücken und bi-

blische Themata, mit Benutzung hagadischer Quellen, zu poetischen Bildern auszugestalten. In neunzehn Gesängen werden folgende geschichtliche Gegenstände des ersten Buches Mosis behandelt: die Weltschöpfung in neun kleineren Gesängen, der Baum der Erkenntniss und das Vergehen, die Sünde Kains und seine Sühne, das Zeitalter des Enosch, die Sintfluth, der Regenbogen, der babylonische Thurmbau, der Glaube Abrahams, der Gottesbund mit Abraham, die Verkündigung an Sarah, die Zerstörung Sodoms, die Opferung Isaks.

Der Verfasser hat seinen Gesängen die philosophischen Anschauungen Maimuni's, Bachja's, Albo's und anderer religionsphilosophischer Lehrer zu Grunde gelegt. Wiewohl daher nicht selten, ganz besonders aber in der „Weltschöpfung" echt philosophische Gedanken zur Darstellung kommen, so leidet doch keineswegs das poetische Colorit der Dichtungen darunter. Am meisten hat uns die „Sintfluth" zugesagt. Der Gedanke ist klar, die Sprache gefällig und die Verse sind fliessend. Zum Schluss hat der Verfasser längere Erläuterungen zu den einzelnen Gesängen hinzugefügt.

Die Schrift dürfte sich den Freunden des Hebräischen auf das Beste empfehlen. J. Gl.

Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Ein Beitrag zur Alttestamentlichen Kritik und zur Erforschung des Ursprungs des Islams, von Dr. R. Dozy, Professor der Geschichte und der morgenländischen Sprachen an der Universität Leyden. (Aus dem Holländischen übersetzt. Leipzig, W. Engelmann. 1864).

Unsere Recension soll sich hier nur mit dem sogenannten Beitrag zur Alttestamentarischen Kritik beschäftigen, alles Uebrige in diesem ziemlich umfangreichen Buche überlassen wir anderen Zeitschriften und Spezialgelehrten.

Unsere Zeit hat uns, was Bibelkritik betrifft, wahrlich nicht verwöhnt, sie hat vielmehr des Wunderlichen und Krausen schon so viel geboten, dass man sich füglich wundern müsste, wenn sich heut zu Tage noch Jemand über irgend eine neue Erschei-

nung auf diesem Gebiete wunderte. Und doch versetzt der Autor obengedachten Werkes den Leser in Staunen, freilich in kein sehr angenehmes; der Unterzeichnete will versuchen, diesem Staunen hier einen schwachen Ausdruck zu geben.

In der Einleitung spricht der Verfasser über die Geschichte der Bibelkritik seit Mitte des vorigen Jahrhunderts und meint, die Frage nach der Berechtigung der Kritik gegenüber der vorurtheilsvollen Dogmatik war einfach diese: „Kann es eine Kritik geben und gibt es eine, oder ist dieselbe eben ein Unding? — Noch einfacher: hat der Mensch Recht, wenn er dasjenige zu besitzen glaubt, was er gesunden Verstand nennt, oder ist er hierin im Irrthum?“

Man wäre versucht, hierauf höchst einfach und sogar trivial zu antworten: Nicht jeder Mensch hat Recht, wenn er gesunden Verstand zu besitzen glaubt, und zu bedauern ist, dass ein Mann, der ihn auf anderen Gebieten glänzend bewährte, hier uns an seinem Anspruche daran irre werden lässt, da er Abraham zu einem Felsblock und Sara zu einer Grube macht.

Ja wohl, Abraham oder richtiger Abram (denn die Umwandlung des Namens ist nach dem Verfasser eine spätere Fälschung zu dem Zwecke, den ursprünglichen Steingott oder Gottstein Abram zu einem menschlichen Wesen zu erheben oder zu erniedrigen) war niemals ein Personenname, denn sonst müsste dieser unter den biblischen Namen doch einmal wenigstens wiederkehren; auch Sara oder vielmehr Sarai findet sich in allen 24 Büchern des Alten Testaments nicht zum zweiten Male. Allerdings ein schlagender Beweis, dass Abram und Sarai keine Personennamen sein können, sondern nur Götternamen! Nur hat der Verf. eines übersehen, dass nämlich Jizchak, Jakob, Mosche, Lea, Rachel, Schimeon, Dina u. s. w. ebenfalls ohne gleichnamige Gesellschafter in der Bibel, also auch „Einzelne“ wie Abraham (Jech. 33, 24) und vielleicht auch nicht mehr und nicht weniger als „einzelne Felsblöcke sind, aus denen ein Volk entsteht.“

Doch wir wollen den bunten Gedankengang des Verf. dem Leser etwas systematischer vorführen, damit er, auch ohne das Buch gelesen zu haben, uns nicht etwa in Verdacht halte, dass wir karikiren wollen.

Der Verf. sucht in dem „jehovistischen Gesetze“ Spuren des alten Stein- und Baumkultus und findet sie vor Allem in dem Verbot (Exodus 20, 22), die Altarsteine durch den Meissel zu entweihen.

Also das ist Kritik, das ist gesunder Menschenverstand, dass derjenige Schriftsteller oder Gesetzgeber oder, wie der Verfasser sagt, Reformator, der den monotheistischen Kultus anordnet, die Heiligkeit der Steingottheit gleichzeitig hervorzuheben für nöthig hält! Ja, die monotheistischen Quellen können gar nicht scharf genug die Unentweihbarkeit des Steingottes betonen, dies beweisen die Stellen: Deut. 27, 6. Jos. 8 31, auf die der Verf. selbst aufmerksam macht. Sollte die Kritik, der gesunde Verstand nicht vor Allem das einfache Princip festhalten, dass es zu keiner Zeit vernünftige Wesen gab, die sich selbst in's Gesicht schlugen?

Bemerkenswerth ist es auch, sagt Verf. (S. 20), dass das Wort çur (צור) (Felsblock), das ein Synonym zu El (Gott) war, wie man ersieht aus dem Eigennamen Pedahçur, „das Felsblock erlöste,“ (sic!) neben Pedahel, „Gott erlöste“ und Pedajahu, dieses auch in der jehovistischen Poesie geblieben ist. Und nun führt Verf.: Deut. 32, 30. 31 in seiner Uebersetzung an („ihr Felsblock hat sie verkauft etc.“) und fügt die wohl schwerlich irgend einem Laien unbekannte Bemerkung hinzu, dass „die Alexandriner çur durch Gott übersetzen, wie sie gewöhnlich in den Liedern des zweiten Tempels (!), den Psalmen, thun, wo das Wort sehr oft in dieser Bedeutung vorkommt.“

Nachdem Verf. noch auf Gen. 49, 24, wo Gott: „Hirt, Stein Israels“ genannt wird, und auf Deut. 32, 18 hingewiesen hat, fährt er wörtlich also fort:

„Die Israeliten sind also einem göttlichen Felsblocke entsprungen, und das ist in der That die echte, alte Vorstellung von der Entstehung des Volkes. Zur Zeit Jeremias' war sie allgemein geltend ....., denn er spricht ..... (2, 27): Die zu dem Baume sagen, Du bist mein Vater, und (oder wie Verf. „richtiger“ übersetzen will: oder) zu dem Steine, Du hast mich erzeugt.“ Also entweder stammt Israel von einem Baume oder von einem Steine, anders konnte das alte Volk vor dem babylonischen Exil seinen Ursprung sich gar nicht gedacht haben.

Unserem vielleicht von dogmatischen Vorurtheilen befangenen Verstande wollte es sonst bedünken, als ob hier der Prophet den Götzendienst, d. h. die Anbetung der Gottheit in der Gestalt einer aus Holz oder Stein gearbeiteten Bildsäule bis zu seiner letzten Consequenz und damit ad absurdum führen will, vergl. Jes. 44, 9—20 und unzählige andere Bibelstellen, s. g. jehovistische Documente, um mit dem Verfasser zu reden. Aber unser Prophet Jeremias liefert zufällig auch Beiträge zur Alttestamentlichen Kritik, wie uns der Verf. belehrt, denn er (Jeremias) sagt nach des Verf. Uebersetzung: „Was sagt ihr, wir sind weise, denn das Gesetz Jehova's ist bei uns! Fürwahr, sehet, der trügerische Stift der Schriftgelehrten hat es verfälscht." (Jeremias 8, 8.)

Wir wollen mit Verf. weiter nicht darüber rechten, dass er eigentlich erst Esra mit seinen im (apokryphischen) vierten Buche Esra (welches der Verf., ohne es zu beweisen, sehr alt nennt) erwähnten Schnellschreibern zu Autoren des Pentateuchs und Reformatoren des Monotheismus macht, denn wir von unserem dogmatischen Standpunkte können ja wohl ohne Schwierigkeit den Propheten Jeremias mit divinatorischer Vorherverkündigung von den zukünftigen Redactoren des Pentateuchs sprechen lassen. Aber nach den Auseinandersetzungen des Verf. müsste man meinen, dass sich der Prophet Jeremias mit den monotheistischen Fälschern in geheimnissvollem Einverständniss befunden und nicht aus der Schule geplaudert haben sollte.

Doch reden wir weiter von den Bäumen und Steinen. „Der zweite Jesajas, meint der Verf. (S. 21), macht uns zugleich mit dem Eigennamen jenes Felsblockes bekannt, dem die Israeliten entsprossen sind. Er sagt (51, 1 und 2): Schaut auf den Felsblock etc." Also Abram ist der Felsblock und Sarai die Grube, in welcher der Felsblock gelegen, „figürliche Rede ist es nicht, was aus den zwei so eben angeführten Stellen, die sehr bestimmt gehalten sind, hervorgeht." Und nun folgt das Weitere über Israels steinigte Abstammung, wie wir es oben in möglichster Kürze angedeutet haben. Wieder trifft sich's so eigenthümlich, dass derselbe jehovistische Schriftsteller, der den Götzendienst mit den Waffen des Spottes bekämpft, sich selbst in sein Netz verfängt, und Israel an seinen, vielleicht im Exil schon vergessenen, Steingott wieder erinnert!

Nach den mitgetheilten Proben wird uns eine Conjectur, wie sie der Verfasser zum Beispiel in Amos 8, 14 aufstellt, wo er דַּרְכְּךָ in אֱלָהְךָ (dein Gott!) verwandelt, nicht mehr Wunder nehmen. Auch wird der Leser schwerlich verlangen, dass wir ihn weiter noch in dem Labyrinth des „gesunden Verstandes“ umherführen, der uns aus diesem Beitrag zur Alttestamentlichen Kritik entgegenstrahlt, und wird er wohl mit uns im Interesse der sonstigen Leistungen des Herrn Dozy den Wunsch theilen: derselbe möge sich von diesem ihm offenbar fremden Gebiete in Zukunft fern halten. Dr. M. Jastrow.

Analekten.

Zur Literatur der spanisch-portugiesischen Juden.

David Nuñes Torres.

David Nuñes Torres war Zeitgenosse des Daniel Belillos[1]). Ob er in Portugal und zwar in Lissabon oder, wie Barbosa meint, in Amsterdam geboren wurde, muss dahingestellt bleiben. Er war ein nicht unbedeutender Kenner des Talmuds und wird als Redner gerühmt[2]). Mehrere Jahre fungirte er in Amsterdam als Oberhaupt (Rosch) der Academie Abi Jethomim und Keter Schem Tob; zu Ehren der ersteren verfertigte er folgendes Akrostichon[3]):

אֵיפֹה אבקש·קץ תהלתך
בֵּית אשר בנו נדיבי ארץ
יְתוֹם ודל ידל בצדקתך
יְתוֹם בתם ימיו ויוקיף ערץ
תּוֹרת אמת יורו בחברתך
קוֹל האלהים הם מטיבי ארש
יְחזו בזיו שדי בגן עדנך
מִי הוא בשחק ויערך אליך

[1]) Vgl. Monatsschrift vorig. Jahrgang S. 312 ff. Nachträglich sei hier bemerkt, dass von Daniel Belillos 1693 Predigten erschienen unter dem Titel:

Sermoeus preg. por Daniel Belilhos na esnoga de Talmud Tora. Amsterdam, Moses Dias, 5453.

[2]) Barrios, Abi Jethomim, 42.

[3]) Barrios, Keter Schem Tob 156; Abi Jethomim 42. Das Gedicht zu Ehren der Keter Schem Tob (l. c.) beginnt:

איך באצלו מיטב אצילי ארץ

Gegen das Jahr 1690 wurde er nach Haag als Rabbiner der dortigen portugiesischen Gemeinde berufen, woselbst er im Frühlinge 1728 verschied [4]).

Ausser einigen Predigten, welche Torres 1690 und 1691 erscheinen liess unter dem Titel:

Sermoens de David Nuñes Torres, Pregador de celebre irmandade de Abi Jetomim, Amsterdam, Moses Dias 5450, 5451,

veranstaltete er die Herausgabe des hebräischen Bibel mit und ohne Commentaren bei Manuel ben Joseph Athias 1700, und besorgte mit Salomo Jehuda Leon eine neue Ausgabe des Schulchan Aruch (1698) und des Jad Chasaka (1702) [5]).

Er hinterliess eine an spanischen und portugiesischen Schriften reiche Bibliothek, deren Katalog, von Wolf mehrfach citirt, 1728 zu Guay im Druck erschien. Die Bibliothek wurde im August desselben Jahres an genanntem Orte öffentlich versteigert [6]).

Die Caceres.

Wir nennen zuerst:

Joseph (Jacob) de Caceres.

Er wurde in Portugal geboren und war vielleicht ein Sohn des Moses de Caceres, welcher zu den in Amsterdam am frühesten eingewanderten Portugiesen gezählt wird [7])! Joseph übersetzte 1615 aus dem Französischen in's Spanische:

Los siete dias de la semana de la creacion del mundo (Amsterdam 5375),

und widmete diese Poesieen dem reichen Jacob Tirado [8]).

Sohn dieses Joseph war nach Wolf's [9]) Vermuthung:

Der Licentiat Daniel de Caceres,

der Freund Menasse's ben Israel, der dessen Conciliador, so wie auch die Schrift De Fragilidade Humana approbirte [10]).

---

[4]) Wolf, Bibl. Hebr. IV, 809.

[5]) Wolf, III, 201; Memor. d. Lit. Portugueza, IV, 327.

[6]) Thesaurus Epistol. Lacrozian. (Leipzig 1743) II, 230: ...a Judaeo quodam Lusitano nactus sum catalogum bibliothecae D. N. Torres doctoris quondam inter Judaeos Hagienses, sub finem mensis praesentis (August 1728) Hagae publica auctionis lege vendendae. Vgl. auch Wolf, l. c. IV, 809.

[7]) Barrios, Triumphe del Govierno 62.

[8]) Barbosa, Bibl. Lusit. II, 433; Nic. Anton., Bibl. Hisp. Nova, I, 467; Wolf, Bibl. Hebr. I, 613, III, 526.

[9]) Wolf, l. c. I, 613.

[10]) Vgl. mein Menasse ben Israel, 17, 43.

Samuel de Caceres

war Schüler Saul Levi Morteira's, dessen Predigtsammlung גבעת שאול [11]) er in einem hebräischen Gedichte besungen; die jüngste Schwester Spinoza's hatte er zur Frau. Er war Mitglied der Keter Thora und wird von Barrios als Prediger und Sopher, Escritor de Sephorim, gerühmt [12]). Durch eine neue Ausgabe der durch Abraham Usque 1553 in Ferrara gedruckten spanischen Bibel-Uebersetzung (1663) [13]) erwarb er sich Verdienste um die Bildung seiner portugiesischen Glaubensgenossen.

Ein von Samuel de Caceres geschriebenes Manuscript in 4., enthaltend die Dialogo dos Montes des Rohel Jeschurun i. a., stand mir vor mehreren Jahren zur Benutzung.

1683 war Samuel schon verstorben [14]).

Als Rabbiner von Salonichi wird genannt:

David de Caceres.

Er begab sich später nach Jerusalem, wo er viele Schüler um sich sammelte und bis c. 1650 lebte [15])

Zum Schluss sei noch erwähnt:

Francisco de Caceres.

Er übersetzte das von Alfonso de la Torre in Salamanca (1437) in spanischer Sprache geschriebene, später aber dermassen in Vergessenheit gerathene Werk, dass der italienische Ritter Dominico Delphino es für sein Eigenthum ausgeben konnte, aus dem Italienischen zurück in's Spanische. Diese sehr geschätzte Uebersetzung führt den Titel:

Vision deleitable y Summario de todas las Sciencias. Amsterdam, Dav. Tartas, 1663. 4. [16]).

---

[11]) Monatsschrift 1860, 315: Das Gedicht befindet sich am Ende des Werks.

[12]) Barrios, Keter Thora 3: Escritor de Sephorim, gran predicador y curiosissimo sugeto. Barrios, Arbol de las Vidas, 83:

Poeta, Predicador
y Jaxam sirvio Samuel
de Cazares a Dios, fiel,
de la ley Sancta Escritor.
Meirat Henajim, 85.

[13]) Wolf, l. c. I, 1121.

[14]) Baros, Arbol de las Vidas, 83.

[15]) Kore Ha-Dorot 48a, b., 49a; Nomologia 311: En la ciudad s. de Jerusalajim floreceo . . . el señor David de Caceres.

[16]) Ticknor, Spanish Literature, I, 382; Castro, Bibl. Esp. I, 630 ff.; Wolf, l. c. III, 954; De los Rios, Estudios, 622, macht begreiflicher Weise Francisco zum getauften Juden.

Ob die von Wolf[17]) ihm zugeschriebenen
Dialogos Satiricos, Francofurt, 1616. 8.
ihm wirklich gehören, müssen wir unentschieden lassen.

Kayserling.

Monatschronik.

Neuss. Die hiesige israelitische Gemeinde hatte die Stadtgemeinde um eine Beisteuer zu ihrem Synagogenbau angesprochen. Die Stadtverordneten erklärten hierauf, dass die Stadt zwar gesetzlich zu einer Unterstützung nicht verpflichtet sei, dass sie aber eine moralische Verpflichtung dazu wohl anerkennten, und dass sie der israelitischen Gemeinde deshalb denselben Beitragbe willigen wollten, welchen die hiesigen Israeliten seit Einführung der Communalsteuer (1832) bis heute zu den Cultuskosten der beiden christlichen Confessionen geleistet hätten. Nachdem ermittelt worden, dass dieser Beitrag sich auf ungefähr 2000 Thlr. beläuft, hat der Gemeinderath diese Summe als Beisteuer zum Synagogenbau votirt; ein Beschluss, welcher dem Billigkeitsgefühl und der Duldsamkeit unserer Bürgervertretung alle Ehre macht.

Paris. Durch Ministerialdecret ist der Gemeinde Bischheim (Bas-Rhin) die Summe von 10,000 Frcs. als Subvention für den Wiederaufbau ihrer Synagoge aus Staatsmitteln bewilligt worden.

Der Kaiser hat den Banquier Emil Berlé, welcher die dem kaiserlichen Hause verwandte Gräfin Tremblier de Chauvigni geheirathet hat, in den Grafenstand erhoben. Bei der Trauung, die zuerst in der Synagoge stattfand, war der Kaiser selbst zugegen.

Triest. Der kürzlich hier verstorbene Jacob Coën hat ungefähr 100,000 Gulden ö. W. für die Armen und die israelitischen Wohlthätigkeitsanstalten unserer Stadt hinterlassen.

Zante. Der jonische Senat hat noch vor dem Anschluss der jonischen Inseln an das Königreich Griechenland die Gleichberechtigung aller religiösen Confessionen ausgesprochen.

[17]) Wolf, l. c. III, 955.

Geschichte der Juden in Posen.

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung.)

Alle diese Beschränkungen erschienen den polnischen Städten noch nicht ausreichend, um die Juden vollständig zu knechten und ihren gefürchteten Handelsgeist für die Dauer zu lähmen. Sie suchten es daher bei den Königen durchzusetzen, dass die den Juden verbrieften Rechte allmälig zurückgenommen oder verkürzt werden, und um mit ihrem Vorhaben sicherer durchzudringen, verbanden sich mehrere Städte zu einem gemeinschaftlichen Angriff gegen die Freiheiten der Juden. Ein von dem Lemberger Magistrat an den Posener gerichtetes Schreiben aus dem Jahre 1521 erzählt, dass die erstgenannte Behörde in Anbetracht des Umstandes, „dass die treulosen Juden den christlichen Kaufleuten grossen Schaden zufügen, ihnen die Nahrung entziehen und Nichts in ihre Hände gelangen lassen," die zum Krakauer Landtage entsendeten Abgeordneten der Stadt Lemberg beauftragt habe, eine hierauf bezügliche Beschwerde dem König Sigismund I. zu unterbreiten. Trotzdem die Beschwerde von den königlichen Räthen unterstützt wurde, war Sigismund auf die Angelegenheit nicht näher eingegangen und vertagte die endgültige Entscheidung bis auf den nächsten Landtag. „Da wir nun — fährt der Brief fort — erfahren haben, dass auch Ihr nicht wenig von den Juden belästigt werdet, so bitten wir Euch, uns anzuzeigen, ob Ihr nicht geneigt wäret, gemeinschaftlich mit uns auf dem einzuberufenden Landtage die Rechte der Juden zu bekämpfen und auch Euererseits ähn-

liche Beschwerden gegen die Juden Sr. Majestät vorzulegen, denn wir hegen die Zuversicht, dass durch das zwischen uns herrschende Einverständniss in der Sache die Juden ihrer Rechte verlustig gehen werden, womit wir unsern Bürgern und dem Staate einen guten Dienst leisten[1])." Ob diese Coalition wirklich zu Stande kam, ist nicht bekannt; der Posener Magistrat hatte übrigens schon ein Jahr früher (1520) selbständig den Juden den Kleinhandel untersagt und sich zur kräftigeren Wahrung seiner Rechte einen Erlass Sigismunds' erwirkt (vom Jahre 1523), in welchem als Hauptnorm aufgestellt wurde, dass die Juden Waaren nur en gros kaufen und verkaufen dürfen, so sollten sie z. B. Seide, Pfeffer nur pfundweise, Seiden-, Goldstoffe und Tuch nur in ganzen Stücken, feinere Leinwand nur zu zwei Stücken, Silber- und Goldfäden nur zu zwei Unzen, Nahrungsmittel, namentlich in der Fastenzeit, in grösseren Partieen, in Säcken und umfangreichen Gefässen verkaufen, nicht weniger als acht Ochsenhäute, zehn Felle, fünf Wolfspelze, vier Marder, zwei Stein Wolle mit einem Male kaufen, überhaupt nicht eher die zu Markt gebrachten Waaren kaufen, als nachdem die Christen bereits ihren Bedarf gedeckt haben. Auch durften sie zu keiner anderen Zeit als zum Jahrmarkt Verkaufsbuden und Niederlagen auf dem Posener Markte anlegen. Die Uebertretung einer dieser Vorschriften Seitens der Juden zog die Strafe eines Schocks nach sich, welches zwischen dem Magistrat und den Wojwoden getheilt wurde[2]).

---

[1]) Luk. I, 75 theilt den Brief im Original mit. Der Schluss lautet: Intelleximus itaque S. vestras non modicum per ipsos Judaeos incommodari. Pro tanto rogamus S. vestras, significent nobis si voluerint se pro illo termino una nobiscum in talibus libertatibus Judaeorum opponere et Sacrae Majestati Regiae hujusmodi gravamina ex parte sua contra ipsos Judaeos deponere; nam nos fidimus, quia si hujusmodi in nobis erit contra ipsos Judaeos mutua intelligentia, ipsi Judaei libertates amittent. Et nos civibus nostris et Reipublicae in eo bene consulemus.

[2]) Luk. I, 74.

1536, den 2. Mai, richtete ein von der Judenstrasse ausgehendes Feuer eine grosse Verwüstung in Posen an. 175 Häuser, darunter 15 gemauerte und 20 hölzerne Häuser in der Tuchmacher- oder Judenstrasse, das königliche Schloss, das Rathhaus, das Katharinenkloster, die Vorstadt St. Martin mit den städtischen Ziegeleien wurden ein Raub der Flammen. Der Magistrat wandte sich an zahlreiche bei dem Könige einflussreiche Personen, um von demselben die Ausweisung der Juden aus Posen zu erlangen. Unter Anderem richtete der Magistrat unter dem 11. Mai 1536 an die in Posen geborene Markgräfin Hedwig, Gattin des Churfürsten Joachim von Brandenburg, ein abschriftlich im städtischen Archiv noch vorhandenes Bittgesuch, um dieselbe zu bestimmen, dass sie durch den Einfluss ihres Gatten das Gesuch des Magistrates beim Könige unterstütze. „Die Stadt Posen — heisst es in dem Gesuche — die schön aufgebaut war und sich des wachsenden Wohlstandes erfreute, ist durch die treulosen Juden niedergebrannt und zum grössten Theile eingeäschert worden, denn Gott hat wegen ihres Hochmuthes und ihrer Unverschämtheit, mit der sie uns Christen den Lebensunterhalt entzogen, sie und uns mit ihnen zu strafen beschlossen. Darum haben wir unsere Zuflucht zu unserem allerdurchlauchtigsten Herrn, dem Churfürsten Joachim, genommen, damit Se. Churfürstl. Gnaden unseren Antrag bei unserem Herrn, dem König Sigismund, befürworte, dass wir christlichen Leute nämlich von diesem gottlosen Heidenvolk, welches schon einige Mal Feuer angelegt, befreiet werden möchten und dasselbe aus unserer Stadt vertrieben würde[3])." — Sigismund ging auf dieses Ansinnen des Magistrates nicht ein, eben so wenig erfüllte er den Wunsch derselben Behörde, die Juden ausserhalb der Stadt in der sogenannten Fischerei anzusiedeln.

---

[3]) Luk. II, 271—2. Auf diesen Brand beziehen sich die Worte in den Responsen des R. Salomo Luria (ש"ות מהר"של) Nr. 64: גם ספריו (של אא"ז החסיד מה"רר יצחק ז"ל) נשרפו בע"ה בשריפה הגדולה אשר היתה בפוזנא ונשרפו ספרים הקדושים גם הסידור שלו נשרף.

Sigismund verlangte darüber Bericht von dem den Juden freundlich gesinnten Wojwoden Lukas Gorka, und dieser erklärte, dass kein triftiger Grund vorliege, die Juden aus ihrer bisherigen Strasse nach einem anderen Stadttheile zu verpflanzen. Sigismund beschied in Folge dessen den Magistrat abschlägig und bedrohte ihn ausserdem mit einer Strafe von 10,000 Mark, falls er den Juden die Reparatur ihrer Häuser und das Miethen von Kaufläden in christlichen Privathäusern wehren sollte. Dahingegen zeigte sich Sigismund in anderen zwischen dem Magistrat und den Juden schwebenden Streitigkeiten dem ersteren geneigt. Der Magistrat wachte nämlich ängstlich darüber, dass die Juden die ihnen vertragsmässig zustehende Anzahl ihrer Häuser nicht vermehrten, die Edelleute hingegen nahmen keinen Anstand, ihre in der Stadt gelegenen Häuser, so sie nur einen hohen Preis für dieselben erhielten, den Juden zu vermiethen oder zu verkaufen. Dadurch kamen die Juden auch ausserhalb des Judenviertels in Stadttheilen zu wohnen, die unter städtischer Jurisdiction standen, und geriethen in vielfache Conflicte mit dem Magistrate, der seine Beschwerden dem Könige unterbreiten liess. Die Juden in Posen müssen übrigens zu jener Zeit bereits eine zahlreiche Gemeinde gebildet haben, denn in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhundert besassen sie in der Judenstrasse bloss an massiven Häusern nicht weniger als 49; im Jahre 1545 befiehlt Sigismund I. dem grosspolnischen General, Franz Latalski, darüber zu wachen, dass die Anzahl der jüdischen Häuser nicht vermehrt werde, da die Zahl der Juden in Posen sehr gross und derjenigen der Christen fast gleiche; im Jahre 1549 gab es, wie aus den alten Steuerregistern hervorgeht, ungefähr 80 jüdische Häuser in Posen, und nach der Schätzung Lukaszewicz' wohnten 1567 mindestens 3000 Juden in Posen[4]). 1537 erliess Sigismund I. in Folge einer Beschwerde des Magistrates ein Decret, durch welches den Juden bedeutende Beschränkungen auferlegt wurden.

---

[4]) Luk. I. 28, 60, 94.

Alle von den Juden ausserhalb des Judenviertels auf dem der städtischen Jurisdiction unterliegenden Grunde angekauften Häuser sollten sie bei Strafe der Confiscation innerhalb eines Jahres zu verkaufen genöthigt sein. Ueberhaupt sollten die Juden Häuser durch keine andere Vermittelung als durch die des Bürgermeisters kaufen. Im Besitze der mit besonderen Privilegien ausgestatteten und der von den Edelleuten erstandenen, unter der Gerichtsbarkeit der Wojwoden stehenden Häuser wurden sie ungestört belassen.

Ferner wurde den Juden untersagt, an christlichen Feiertagen schaarenweise in den Strassen umherzugehen, um das Volk nicht aufzuregen, und ihnen Massregeln in Betreff ihrer allzuhohen hölzernen Häuser in Aussicht gestellt. 1544 und 1545 decretirte Sigismund noch weitere Beschränkungen gegen die Juden und verfügte unter Anderem, dass alle fremden Juden im Verlaufe von drei Monaten Posen zu verlassen hätten. 1547 wurde den Juden durch das Statut der Buchbinderzunft in Posen verboten, katholische Bücher bei Strafe der Confiscation zu binden oder ungebunden zu verkaufen [5]). 1549 gestattete Sigismund August dem Magistrate, alle Häuser, welche die Juden im Widerspruche mit den ihnen zugestandenen Rechten erworben hatten, zu verkaufen und den Erlös zu Gunsten des Fiscus und der Stadtkasse einzuziehen. Die Juden sahen sich daher genöthigt, mit dem Magistrate in Unterhandlung zu treten, und schlossen mit demselben einen von Sigismund August und später von Sigismund III. im Jahre 1617 und von August II. 1697 bestätigten Vertrag folgenden Inhaltes: Den Juden wird der Besitz einer bestimmten Anzahl von Häusern gewährt; eine Vergrösserung dieser Zahl wird mit der von den Judenältesten zu entrichtenden Summe von 200 Ducaten bestraft. Sie entrichten von ihren Häusern Krönungs- und Kopfsteuer (Schós). Die baufälligen und niedergebrannten Häuser bauen sie bei Verlust des Anrechtes auf dieselben

[5]) Luk. I, 360.

ungesäumt wieder auf. Fremde Juden werden durch die Aeltesten der Posener Judenschaft und falls es dem Einflusse dieser letzteren nicht gelingt, durch den Magistrat aus der Stadt entfernt. Die Stadt bauet den Juden gegen die einmalige Entrichtung von 100 Rthlr. und die jährliche Leistung von 25 poln. Mark ein Schlachthaus und weist ihnen den Platz hinter der Dominikanerkirche zu ihren Spaziergängen unter der Bedingung an, dass der Schlüssel zum Thore dieses Platzes allabendlich beim Bürgermeister niedergelegt und das Thor zur selben Zeit wie alle anderen Stadtthore geöffnet und geschlossen wird. Beide Theile zahlen im Contraventionsfalle eine Strafe von 200 Dukaten [6]). — 1554 beschränkt das Statut der Posener Kürschnerzunft den Handel der Juden mit Pelzwaaren; 1556 decretirte der Magistrat, dass sich kein Jude mit dem Kürschnerhandwerk bei 10 Mark Strafe beschäftigen dürfe. 1571 verbietet die Posener Fleischerzunft den Mitgliedern der Gilde bei Strafe eines Steines Wachs, mit den Juden in Geschäftsverkehr zu treten [7]). In demselben Jahre ertheilte Sigismund August von Warschau aus den Posener Juden ein Privilegium, welches denselben folgende Vergünstigungen zugesteht: Der Posener Wojwode darf die Juden in Prozesssachen, wenn sie geeignete Bürgen stellen, nicht mit Kerkerstrafe belegen, und in Ermangelung der Bürgen ihnen keinen unterirdischen Kerker anweisen. Den Juden kann in einem Prozesse, dessen Object die Summe von 20 Flor. übersteigt, die Appellation an den König und das königliche Tribunal nicht verweigert werden. An Sonnabenden können sie nicht vor Gericht gestellt werden. Die gerichtliche Vorladung muss einen Tag vor der Gerichtssitzung erfolgen. Die Juden dürfen nicht mit höheren, als den in ihren Privilegien festgesetzten Strafen belegt werden. Christen, welche den Juden Wechsel und Verträge über einen be-

[6]) Luk. I, 77 ff. Ueber die Steuer: Schós vergl. daselbst I, 60 Note 3. und Heinrich Wuttke: „Städtebuch des Landes Posen", Leipzig 1864. S. 214.

[7]) Luk. I. 398—9, 412.

stimmten Betrag ausstellen, müssen die von ihnen unterschriebene Summe ohne jeden Abzug bezahlen. Den Judenältesten, welche die widerspenstigen und gegen das jüdische Gesetz sich auflehnenden Mitglieder der Gemeinde nach ihrer Weise bestrafen, aus der Stadt verweisen oder gar mit dem Tode bestrafen würden, soll von Seiten des jedesmaligen Wojwoden kein Hinderniss in den Weg gelegt werden. Dem jedesmaligen Posener Schlosshauptmann liegt die besondere Pflicht ob, die Juden zu beschützen und über die pünktliche Beobachtung der ihnen eingeräumten Rechte zu wachen [8]). 1576 ertheilte Stephan Bátory den Posener Juden gleichfalls ein

---

[8]) Diese Urkunde, mit der ihr von Wladislaw IV. bei seiner Krönung zu Krakau den 9. März 1633 ertheilten Bestätigung habe ich in dem fast verwitterten und schwer leserlichen Originale im Archive der hiesigen Synagogengemeinde gefunden und theile sie hier dem Wortlaute nach mit:

Vladislaus Quartus D. gr. Rex Poloniae etc. Significamus praesentibus literis nostris quorum interest universis et singulis, exhibitas nobis esse literas ex actis Castrensibus Posnaniensibus authentice extractas continentes in se insertionem certi Privilegii per Serenissimum et clementissimum Regem Sigismundum Augustum praedecessorem nostrum Judaeis Civitatis Posnaniensis concessi, supplicatumque nobis ut easdem confirmare approbare et ratificare dignaremur. Quarum quidem literarum seu Privilegii tenor de verbo ad verbum sequitur estque talis.

„Actum in Castro Posnaniensi feria tertia post festum Sanctae trinitatis proximae Anno Domini Millesimo Quingentesimo Septuagesimo Primo. Sigismundus Augustus D. gr. Rex Poloniae etc. Significamus praesentibus literis nostris quorum interest universis et singulis, quia nos postulationibus nonnullorum Consiliariorum nostrorum pro Judaeis Posnansiebus ad nos factis et multis justis et legitimis rationibus, exigentibus adducti, quaevis omnia illorum jura privilegia, libertates tam ab antecessoribus quam a nobis ipsis datas et donatas, ac veteres consuetudines in omnibus earum punctis clausulis et articulis integre conservari volumus, tamen hac quoque singulari praerogativa praedictos Judaeos donare instituimus, ut eis infrascriptos articulos praesentibus literis confirmare et si quorum ipsis a moderno Palatino Posnaniensi et ab aliis inposterum existentibus Palatinis isti ar-

sehr günstiges Privilegium, kraft dessen ihnen gestattet wird, jede Art des Handels ohne Einschränkung zu betreiben, an christlichen Festtagen zu kaufen und zu ver-

---

ticuli violarentur, opportunum ipsis praesidium dare et designare dignati sumus. Inprimis igitur volumus et praecipimus, ne Palatinus Posnaniensis modernus et in posterum quilibet existens ullum ex praefatis Judaeis jure conventum, si idoneos pro se dederit fidejussores, in quali causa cum quibusvis personis illi intercedentes (sic!) et quae propriam quoque Palatini personam spectaret, caperet et vinculis manciperet. Si vero nullos fidejussores dederit, ut eum non alibi nisi in Civitate nostra Posnaniensi in carcerem debitum, serenum, tamen non subterraneum conjiciat. Praeterea ut illos in diebus Sabbathorum juxta Jus commune in Judicium non vocet neque judicet et nonnisi una die citatione interveniente more civitatis Posnaniensis ad Judicium sisti et venire cogat. Insuper ut poenas et multas pecunias (leg. mulctas pecuniae) in omnibus processibus non alias nisi quae in eorum privilegiis luculenter descriptae sunt, ab illis exigat.

Deinde ut Christianos in omnibus causis et contractibus quaecunque illis cum praedictis Judaeis aut aliqua eorum interveniente (sic!) juxta Chyrographa et inscriptiones ipsorum adsolvendos et praestandos, ea omnia quae specialiter et nominatim expressa et stipulata fuerint sine ulla disceptatione decernat. Denique si aliquos Judaeos discolos (δυσκόλους) et in legem Judaicam peccantes ipsi Judaei per Seniores suos juxta morem suum corrigere, castigare et punire in cunctibus excessibus vel criminibus vel etiam urbe depellere et exturbare aut vita privare perexerint, ut in eo nullam illis difficultatem et impedimentum a Palatinis tunc et pro tempore existentibus imponatur, quod si vero vel praesens Palatinus vel quicunque successuris temporibus existens omnes superius expressos articulos aut quemcunque ex illis praedictis Judaeis servare noluerint, quin potius violare praesumperit tum eo casu de singulari commissione nostra, quam sese literis perpetuo inscribimus, Generosus Albertus Sandivogius Czarnkowski, modernus Capitaneus Generalis Posnaniensis et quilibet in posterum existens, cui id serio severeque mandamus et injungimus, eos Judaeos quandocunque ab illis requisitum fuerit vel juxta omnes suprascriptos articulos a Palatino Posnaniensi praesente et successuris temporibus existente conserventur sine ulla exceptione et tergiversatione defendere, tueri ac protegere tenebitur et erit adstrictus. In cujus rei fidem et evidentius testimonium Sigillum nostrum praesentibus est appensum. Datum Varsaviae feria quarta ante festum Ascensionis Domini proximae Anno

kaufen. Wenn ein Christ einen Juden schlägt, beschimpft oder verwundet, so sollen dieselben Rechtsnormen zur Anwendung kommen, als wenn die zwei streitenden Theile Christen wären. Ferner wird in dem Privilegium dem Magistrate strengstens aufgetragen, nicht wie bisher zu dulden, dass, wie oft geschehen, der christliche Pöbel die jüdische Synagoge, den Gottesacker und die dahin gebrachten Leichen anfalle und plündere, sondern die Tumultuanten mit Stockschlägen und Gefängniss zu be-

---

Dom. Millesimo Quingentesimo Septuagesimo Primo, Regnorum nostrorum Quadragesimo secundo. Sigismundus Augustus Rex. — Literae supptae Sacrae Regiae Majestatis Sigillo et titulo Sacr. Reg. Maj. communitae manuque propria ejusdem Maj. Regiae subscriptae, omni nota suspicionis, ut ex eis apparebat, carentes ad petitionem nomine Judaeorum Posnaniensium sunt ad Acta praesentia ingrissatae. Ex Actis Castrensibus Posnaniensibus extractum. Stanislaus Sokolowski, surrogatus judex et vicecapitaneus Posnaniensis m. p. Ausc. Belkowski."

Nos itaque Vladislaus Quartus, Rex praenominatus, supplicationi praefatae benigne annuentes, praeisertas praedicti Privilegii literas auctoritate Nostra Regia in omnibus punctis, clausulis et articulis tantum quantum de jure est et si in usu earum rerum illic descriptarum iidem Judaei fuerunt, approbandum ratificandum et confirmandum esse duximus, uti quidem approbamus, ratificamus et confir mamus praesentibus volentes eas, in quantum juri non repugnant, robur debitae firmitatis obtinere debere. Quas manu nostra subscripsimus et Sigillum appendi jussimus. Datum Cracoviae in Conventione Regni Generali felicis Coronationis Nostrae, die IX. Mensis Martii Anno Dom. MDCXXXIII. Regnorum Nostrorum Poloniae et Sueciae Primo.

Vladislaus Rex

Andr. Kowalinski.

Auf der Rückseite des Dokumentes: Privilegium Serenissimi Vladislai Quarti Confirmationem Privilegii Serenissimi Sigismundi Augusti respectu appellationis admittendae ad Sm. Rm. Majestatem et aliarum intro contentarum libertatum specialiter et de novo concessu. A. 633 Cracoviae in Convent. Regni Generali Coronationis d. IX. Martii.

Und hebräisch: קיום שני ממלך ולאדיסלאוו׳

strafen [9]). Derartige Excesse müssen zu jener Zeit oft vorgekommen sein, denn derselbe König Stephan Bátory sah sich veranlasst, in einem zu Bromberg den 10. Februar 1577 der Posener Judenschaft ausgefertigten Schutzbriefe strenge Strafe gegen ähnliche Ausschreitungen zu bestimmen. Die Posener Juden hatten sich bei dem Könige beschwert, dass ihnen durch die jüngsten von den Bürgern ausgehenden Tumulte grosser Schaden zugefügt worden sei. „Da es aber unsere Pflicht ist, ähnlichen Fällen für die Zukunft vorzubeugen und das Leben und Eigenthum unserer jüdischen Unterthanen zu schützen, so wird über die Urheber und Theilnehmer der Excesse, welches Standes sie immer seien, eine Strafe von 10,000 Mark poln. verhängt. Wenn bei solchen Anlässen der Magistrat nicht, wie es seine Pflicht ist, die Volkswuth zügeln, vielmehr den Aufruhr schüren sollte, so verfällt er der bereits genannten Strafe von 10,000 Mark, die zu gleichen Theilen dem Königlichen Fiscus und der Judenschaft zufallen. Sollte bei solchen durch die Nachlässigkeit des Magistrates entstandenen Tumulten ein Jude das Leben einbüssen, so sind diejenigen, welche zu dem Aufruhr Anlass gaben und den Mord ausführten, nach den Bestimmungen des Privilegium Casimirianum mit dem Tode zu bestrafen.“ Damit sich Niemand in vorkommendem Falle mit der Unkenntniss des königlichen Erlasses zu entschuldigen suche, wird dieser letztere in die Akten des königl. Schlosses zu Posen eingetragen und durch einen Herold in der Stadt öffentlich verlesen. Alle entgegenstehenden Bestimmungen werden durch diesen königlichen Erlass aufgehoben und für ungültig erklärt [10]).

---

[9]) Luk. I, 79.

[10]) Auch diese Urkunde, mit der Originalbestätigung Wladislaus' IV., ddt. Warschau, den 2. Mai 1633, habe ich im Archive der hiesigen Synagogengemeinde vorgefunden. Dieselbe lautet wörtlich, wie folgt:

Vladislaus Quartus D. gr. Rex Poloniae Magnus Dux Litthuaniae etc. Significamus praesentibus literis nostris quorum interest universis et singulis exhibitas nobis esse literas infrascriptas, quorum tenor talis:

Die Wirkungslosigkeit solcher königlicher Erlässe und die Verkommenheit der damaligen Zustände spiegelt sich am besten in dem Umstande ab, dass ungefähr 3 Mo-

---

„Stephanus D. gr. Rex Poloniae etc. Significamus praesentibus literis nostris quorum interest universis et singulis, Supplicatum nobis esse nomine Judaeorum Posnaniensium ut literas vadii inter ipsos et Cives Posnanienses per nos interpositi concessas ex Actis Nostris in papyrum describi atque sub sigillo nostro extradi mandare dignaremur, quarum literarum verba haec sequuntur.

Stephanus D. gr. Rex etc. Significamus etc. quaestum esse coram Nobis graviter nomine et ex parte Judaeorum Posnaniensium, exortos esse superiori pauco tempore in Civitate praedicta Nostra Posnaniensi magnos quosdam et perniciosos tumultus in praedictos subditos Nostros Judaeos Poznanienses ex parte Civium et omnium incolarum ejusdem Civitatis Poznaniensis ex eoque magna damna praedictis Judaeis illata sunt, pro quibus illis actio salva relinquitur. Cum autem nostrum sit, talia prohibere, vitaeque ac rebus et facultatibus praedictorum Judaeorum prospicere, ne inceps ejusmodi tumultus nunc et inposterum contra praedictos Judaeos resque et facultates ac bona ipsorum excitarentur et orientur vadium Nostrum inter praedictos Judaeos et Consules ac Cives totamque Communitatem tam saecularem quam spiritualem ac omnium aliorum in praedicta Civitate Nostra Posnaniensi degentium ac cuilibet jurisdictioni subdictorum Decem Millium Marc. monetae et numeri Polon., qui ejusmodi tumultus clam vel manifeste die nocteque excitare sive exercere praesumpserit, valare et interponere duximus prout praesentibus contra omnes tales perpetuis temporibus valamus et interponimus. Conservando nihilominus in suo robore vadia Serenissimorum Regum Poloniae antecessorum Nostrorum hoc videlicet modo. Quod si aliquando aliqua pars contra aliam vi aut aliqua violentia sive hostiliter nec juris competentis ordine aliquid agere tumultuque aliquos excitare, etiam si incendii casus accidisset ausa fuerit, extunc tam divisim singuli quam singulariter omnes quicunque fuerint inculpati vadium praedictum Decem Millium Marc. pecuniae irremisibiliter et absque omni excusatione succumbant. Contra etiam adjecto, quod si aliquando per quempiam tumultus aliqui contra ipsos Judaeos orirentur et consules ejusdem Civitatis ex officio suo eos non mitigarent nec sedarent omniaque securitati ipsorum Judaeorum non provideant ac ipsos ab omni tumultu et violentia defendant, nec publicam pacem et securitatem conservarent, extunc ejusdem Poenae

nate nach der Veröffentlichung des königl. Schutzbriefes, am 29. Mai 1577, von Neuem ein Volksaufstand gegen die Juden in Scene gesetzt wurde, der mehreren Juden das

---

Decem Millium Marc. subjectos esse volumus et declaramus, cujus dimidium pro parte tenente et observante et aliud dimidium pro nobis irremisibiliter sumus repetituri et exacturi. Pro quo quidem vadio pars tenens non tenentem sive Instigator noster ad nos vel officium nostrum citans extunc eandem Poenam Decem Millium Marc. statim in primo termino tanquam perempto ponere ac promissis omnibus satisfacere tenebitur omnesque qui infacere ausi fuerint absque omni excusatione irremisibiliter tenebuntur. Et si quod Deus auferat aliquis vel aliqui Judaeorum in praedicto tumultu si aliquando orsus fuerit occiderctur, ad idque uegligentia per Consules ejusdem Civitatis occasionem praeberet, extunc omnes tales quicunque ejus occasionem praebuerint aut homicidium perpetrarint, noverint, se poenam capitis et confiscationem omnium bonorum juxta Privilegium Serenissimi Casimiri Regis nobis irremisibiliter succumbere. De quo quidem vadio per nos interposito ac vallato ac aliis omnibus rebus superius expressis et specificatis ne aliquis se ignorasse affirmet, mandamus, ut illud per partem in libros tam Castrenses quam etiam Civitatis ejusdem Posnaniensis inscribatur ac voce Praeconis in Civitate praedicta Poznaniensi proclamari curetur. Quare id vobis omnibus, Proconsuli et Consulibus totique Communitati quam Contuberniorum quam omnium in praedicta Civitate nostra Poznaniensi degentium ad notitiam deducentes, mandamus ut nullus omnium talia facere tumultusque aliquos exercere ac vim praedictis Judaeis aliquam etiam in casu incendii inferre audeat, sub poena saepius expressa irremisibiliter et absque omni excusatione puniendus et exequendus. Et si aliquid pars adversa ante vel post in contrarium a Nobis sive Cancellaria Nostra obtinuerit, extunc idem nullius roboris esse volumus et declaramus perpetuis temporibus. In cujus rei fidem et testimonium Sigillum Nostrum praesentibus appendi jussimus. Datum Bydgostiae die Decima Mensis Februarii Anno Dei Millesimo Quingentesimo Septuagesimo Septimo, Regni vero Nostri Primo. Stephanus Rex sct.“

Cui supplicationi benigne annuentes literas praeinsertas ex actis nostris describi atque sub sigillo nostro appresso extradi jussimus, quibus utique fidem adhiberi volumus non secus ac si originales essent. Datum Bydgostiae die Tredecima Mensis Februarii Anno Domini MDLXXVII, Regni vero Nostri Primo. Petrus Wolski Dunin nominatus Capitaneus Premislj et Regni Poloniae Cancellarius etc.

Leben kostete und der Posener Judenschaft nach den in der Klageschrift enthaltenen Angaben einen Schaden von ungefähr 100,000 Gulden verursachte. Ein ganz unbedeutender Vorfall gab zu dem Aufstande Veranlassung: Ein Jude, der zum Christenthume übergehen wollte und sich im Hause eines christlichen Buchhändlers vorbereitete[11]), wurde von seiner Frau, man weiss nicht aus welchem Grunde, daselbst besucht. Die anderen Juden suchten die Frau von dem Besuche abzuhalten und zerr-

---

Nos itaque Vladislaus/ Rex supranotatus praeinsertas literas ac vadiorum interpositiones, consuetudines, emptiones arearum, venditiones, mercantiae liberum exercitium ad supplicationem nomine Judaeorum Poznaniensium factam approbamus ratificamus et confirmamus inquantum juris est et usus earum habetur, volentes easdem vim et robur perpetuae firmitatis habere et ab omnibus inviolate observari debere. In cujus rei fidem praesentes manu nostra subscriptas Sigillo Regni communiri jussimus. Datum Varsaviae die II. Mensis Maji Anno D. MDCXXXIII, Regnorum Nostrorum Poloniae et Sueciae Primo

Vladislaus Rex

Markus Skibicki.

[11]) Die Chroniken unterlassen es nicht, alle Fälle, in denen Juden zum Christenthum übertraten, gewissenhaft zu verzeichnen. So wird aus dem Jahre 1574 berichtet, dass Heinrich von Valois bei seinem Aufenthalte in Posen eine Jüdin zur Taufe hielt; aus dem Jahre 1537, dass am 4. Tage nach Palmsonntag 14 Juden und Jüdinnen zum Katholicismus übertraten, hierzu veranlasst durch einen getauften Juden Paul, der zu Krakau die Bibel in hebräischer Sprache herausgegeben hatte. Die Taufe wurde unter grosser Festlichkeit von dem Bischof selbst in Anwesenheit des Posener Wojewoden Lukas Gorka, seines Sohnes Andreas, des Generals von Grosspolen, des Magistrats und eines zahlreichen Publicums vollzogen. Jedes der getauften Judenmädchen erhielt 10 Mark Heirathsgut (Luk. II, 273). Dieser Paul ist, wie Steinschneider in der hebr. Bibliogr. 1864, S. 42 richtig bemerkt hat, kein anderer als Paul Halicz, der 1540 zu Krakau die von dem getauften Juden Johann Harzuge besorgte Ausgabe der Luther'schen Uebersetzung des N. T. in hebräischen Lettern durch den Druck veröffentlichte. Vgl. Steinschneider, Catal. libr. hebr. in Bibl.

ten sie aus dem Eingang des Hauses auf die Strasse, wo der unterdess angesammelte Pöbel die Juden überfiel, sie zur Rückkehr nach der Judenstrasse nöthigte und daselbst die Synagoge und die Kaufläden plünderte und zerstörte. Auch die Badeanstalt wurde der Vernichtung preisgegeben. Der Bürgermeister Dr. Adam Paulini und der Vogt Brzeźnicki, eingedenk des Königlichen Befehles, suchten die Volksmassen zu beruhigen, doch gelang ihnen dies nicht eher, als bis sie die Stadtthore abschliessen und die Ruhestörer durch die Stadtsoldaten auseinandertreiben liessen. Die Juden erlangten für den ihnen zugefügten Schaden keinerlei Genugthuung, denn den von ihnen angestrengten Prozess entschied Stephan Báthory (1580) dahin, dass der Magistrat durch einen Eid sich von dem Verdachte der Mitwissenschaft und Theilnahme an dem Aufstande zu reinigen habe. Da der Magistrat diesen Eid leistete, so mussten die Juden ihre Forderungen fallen lassen [12]).

(Fortsetzung folgt.)

Die talmudischen Maasse.

Von

Dr. B. Zuckermann.

(Fortsetzung.)

B. טפח Handbreite.

Die Handbreite, in der Bibel oft als Längenmaass gebraucht wird Ez. 40, 5. 43, 13 als in Beziehung zur Elle (אמה) stehend angegeben, jedoch wird das Verhältniss dieser beiden Maase

---

Bodlejana 1033 und 1896. — Beiläufig sei hier noch bemerkt, dass 1560 zu Posen ein christliches Mädchen wegen verschiedener Diebstähle und verbotenen Umganges mit einem Juden in der Warthe ersäuft, und 1582 Abraham, ein Jude aus dem Lubelski'schen, wegen Diebstahls aufgeknüpft wurde (Luk. II. 283, 300 aus den Akten des Criminalgerichtes).

[12]) Luk. II. 89, 297—98.

zu einander nicht näher erörtert. Die Mischna [20]) drückt diesen Zusammenhang aus, indem sie eine Elle von fünf und eine von sechs Handbreiten anführt, welche Angaben auch mehrere Mal im Talmud vorkommen. Man kann hieraus entnehmen, da der Talmud nicht eine Handbreite als den fünften und eine als den sechsten Theil der Elle anführt, sondern umgekehrt, eine Elle von fünf und eine von sechs Handbreiten angibt, dass zwar die Ellen verschieden, aber die Handbreiten der fünf- und sechspalmigen Elle einander gleich waren, welches auch im Allgemeinen angenommen wird. Nun wird auch im Talmud Succa 7a. die Meinung angeführt, dass, obschon die Handbreite der fünf- und sechspalmigen Elle gleich waren, doch bei gewissen dort näher erwähnten Messungen eine Handbreite angewendet wird, die durch lockeres Zusammenhalten der Finger bei der Bildung der Handbreite entsteht, im Gegensatze zu einer Handbreite, die durch festes Zusammendrücken der Finger gebildet wird. Erstere wird lachende, letztere weinende Handbreite genannt (טפח עצב, טפח שוחק). Die Differenz zwischen diesen Handbreiten und der gewöhnlichen ist weiter nicht bestimmt. Der Talmud [21]) stellt ferner den Zusammenhang der Handbreite mit dem kleineren Längenmaasse der Fingerbreite in folgender Art auf: Eine Fingerbreite ist der vierte Theil der Handbreite (חנא אצבע שאמרו אחד מארבעה בטפח של כל האדם). In einer anderen Stelle ist diese Relation näher ausgedrückt [22]). R. Papa theilt nämlich mit, dass der in den biblischen Geboten erwähnte Tefach entweder 4 Daumenbreiten oder 6 Kleinfingerbreiten oder 5 Mittelfingerbreiten enthält (אמר ר" פפא טפח דאורייתא ד' בגודל שית בקטנה חמש בחילתא). Da nun oben die Breite dieser drei Finger angegeben ist, so ist 1 Tefach = 3,449 pariser Zoll = 3,570 rheinländische Zoll.

Es sei hier noch bemerkt, da in der oben citirten Stelle Bechorot 39b. der Ausdruck אצבע שאמרו vorkommt, so weist er darauf hin, dass im Allgemeinen der im Talmud vorkom-

---

[20]) Kelim 17, 10.

[21]) Bechorot 39b.

[22]) Menachot 41 b.

mende Ausdruck Ezba der vierte Theil der Handbreite ist. Es wird daher in dem oben angeführten Satze des R. Chisda אצבעים עד אצבעים וכו' unter Ezba ein solcher Finger verstanden sein, von welchem vier eine Handbreite bilden, nach Menachoth 41 b. der Daumen, und deshalb ist oben richtig angegeben worden eine hebräische sechspalmige Elle = 24 Fingerbreiten, d. h. eine Fingerbreite der vierte Theil einer Handbreite.

C. אמה Elle.

Die hebräische Elle ist ebenso wie die aller anderer Völker des Alterthums ursprünglich der Länge des Vorderarmes vom Anfange des Ellenbogenknochens bis zur Spitze des Mittelfingers als einem von der Natur dem Menschen zum Messgeschäfte sich leicht darbietenden Maassstab gleichgesetzt worden. Die Verschiedenheit der Ellen ist im Allgemeinen den verschiedenen Staturen der Völker zuzuschreiben. Fast von selbst ergaben sich die üblichen Unterabtheilungen der Elle, indem man sehr bald einsah, dass die Spanne zweimal, die Handbreite sechsmal, die Daumenbreite vierundzwanzigmal im ganzen Vorderarm enthalten sei. Da nun sowohl Bauten, Wände, Steine, als auch Zeuge zu Kleidern, Bändern etc. mit dem Vorderarm gemessen werden sollten, so boten sich von Anfang an 2 Maassstäbe dar. Der eine für Bauten u. s. w., wobei der steife Vorderarm angelegt werden konnte, war durch die obenbezeichnete ganze Länge des Vorderarmes bis zur Spitze des Mittelfingers bestimmt. Der andere für Zeuge u. s. w., welche beim Messen mit der Hand gefasst werden mussten, war etwas kürzer, denn ein Theil des Mittelfingers ging durch den Griff des Zeuges mit der Vorderhand von der ganzen Länge ab. Dass dadurch eine Elle von 5 Handbreiten entstand, geht aus Folgendem hervor: Die Anatomen wenden zur Längenbestimmung einzelner Körpertheile die Gesichtslänge als allgemeinen Maassstab an. Sie bestimmen die Länge des Vorderarmes bis zur Spitze des Mittelfingers zwei und eine halbe Gesichtslänge; davon kommt auf den Mittelfinger eine halbe Gesichtslänge, auf die Hand eine halbe Gesichtslänge und auf den eigentlichen Armknochen ein und eine halbe Gesichtslänge. Da nun im Alterthume der ganze Vorderarm 6 Handbreiten lang angenommen wird, so muss eine

halbe Gesichtslänge grösser als eine Handbreite sein, indem 6 Handbreiten 5 halben Gesichtslängen entsprechen. Nun wird beim Messen von Bändern u. s. w. nur mit einem Theile des Mittelfingers das Band angefasst, dadurch geht weniger als eine halbe Gesichtslänge vom ganzen Vorderarme ab. Indem nun die Handbreite eine Unterabtheilung der Elle ist, so wurde natürlich durch diese Verkürzung um eine nicht volle halbe Gesichtslänge die Elle um eine Handbreite kürzer und daher auf fünf Handbreiten festgesetzt. In dieser Weise ist also die Elle von fünf Handbreiten entstanden. Als später die Ellen in Form von Maassstäben fixirt wurden, gab es dann selbstverständlich zwei Maassstäbe, der eine von fünf, der andere von sechs Handbreiten. Sowohl der eine als der andere Maassstab wurde ohne weitere Rücksicht auf sein ursprüngliches Entstehen und auf seine erste Anwendung als Elle bei Messungen verschiedenartiger Gegenstände gebraucht. Es kann daher nicht auffallend sein, dass, wie weiter unten angezeigt werden wird, feste unbiegsame Körper mit der fünfpalmigen Elle gemessen worden sind.

In Bezug auf die hebräische Elle ist zu bemerken, dass schon die Bibel auf eine Verschiedenheit der Ellen hindeutet. Der Ausdruck 5. Mos. 3, 11 „nach dem Ellenbogen des Mannes" (באמת איש) zeigt im Allgemeinen an, dass die Elle nach der Grösse eines menschlichen Vorderarmes gemessen wurde, und dass hier noch auf die specielle Grösse des Königs Og Nachdruck gelegt wird[22]). Das 2. Chron. 3, 3 bei Erwähnung der Maasse des salomonischen Tempels angeführte „nach dem früheren Maasse" (במדה הראשונה) zeugt auf das dabei gebrauchte Maass, welches als erstes Naturmaass die Länge des Vorderarmes = 6 Handbreiten für feste und die Länge von 5 Handbreiten für biegsame Gegenstände darbot, und welches bei der Stiftshütte dem ersten Heiligthume der Hebräer angewendet wurde. Auf diese Maasse bezieht sich auch Ez. 43, 13 (אמה אמה וטפח) und drückt aus, dass Ezechiel nicht die in seiner Zeit gangbare siebenpalmige, sondern jene den Juden nicht unbekannten Ellen von 5 und 6 Handbreiten, welche sie bei ihrem Heiligthume angewendet hatten, in Gedanken habe. Die Stelle

[22]) Wie auch Raschi zur Stelle bemerkt אמת עוג.

Ezechiel 43, 13 ואלה מדות המזבח באמות אמה אמה וטפח würde also lauten: „Und das sind die Maasse des Altars nach Ellen, eine Elle, eine Elle und eine Handbreite," d. h. der Altar wird nach verschiedenen Ellen construirt, nämlich nach einer Elle der fünfpalmigen und nach der um eine Palme grösseren, der sechspalmigen. Dass Ezechiel 43, 13 den Ausdruck זרת und in dem bald darauf folgenden Verse 17 den Ausdruck חצי האמה hat, lässt auch auf zwei verschiedene Ellen schliessen. Die Spanne (זרת), die unabhängig von dem Entstehen der beiden Ellen ein für alle Mal die Hälfte der sechspalmigen Elle war, wie wir bald sehen werden, gibt in Vers 13 das Maass der Hälfte der sechspalmigen Elle an, in Vers 17 hingegen ist unter חצי האמה die Hälfte der fünfpalmigen Elle verstanden.

Um nun die Anzahl der verschiedenen hebräischen Ellen und ihre Beziehungen zu ihren Unterabtheilungen nach den talmudischen Quellen festzustellen, mögen die Daten hierüber aus denselben angeführt und aus ihnen selbst die gesuchten Resultate hergeleitet werden. Zunächst erwähnt die Mischna[24]), dass die Elle, welche bei den Gesetzesvorschriften gebraucht wird, die mittlere Elle (אמה בינונית) sei, und dass es im zweiten Tempel einen Ort gegeben habe, über dessen Eingang die Stadt Susa abgebildet war. An diesem Orte wurden zwei Ellen aufbewahrt, die eine im nordöstlichen die andere im südöstlichen Winkel. Die im nordöstlichen Winkel war um eine halbe Fingerbreite länger als die mosaische (אמה של משה), die im südöstlichen Winkel war um eine halbe Fingerlänge länger als die erste, demnach um eine Fingerbreite länger als die mosaische. Als Grund für die Einführung dieser beiden Ellen neben der mosaischen wird angegeben, dass die Handwerker die zu verfertigenden Arbeitsstücke für den Tempel mit der kleinen (der mosaischen) Elle zugemessen übernommen und mit einer der beiden grösseren Ellen zurückgemessen abgeliefert haben, damit sie keinesfalls am Heiligen etwas veruntreuen. Hierzu bemerkt der Talmud[25]), dass Gold- und Silberarbeiten

---

[24]) Kelim 17, 9.

[25]) Pesachim 86a., Menachot 98a., Bechorot 40a. In diesen Stellen sind die beiden im Tempel aufbewahrten Ellen auch angeführt.

mit derjenigen Elle gemessen abgeliefert wurden, welche um eine halbe Fingerbreite länger als die mosaische war, Bauarbeiten hingegen mit der um eine Fingerbreite längeren Elle. Wir wollen diese beiden Ellen Handwerkerellen nennen[26]). In der Mischna[27]) gibt R. Meïr an, dass für alle Zwecke im Tempel, mit Ausnahme von 4 Gegenständen, die dort angeführt werden, als Ellenmaass die mittlere Elle gebraucht wurde. R. Jehuda hingegen stellt auf, dass beim Gebäude (nämlich dem Tempel) mit der Elle von sechs Handbreiten, bei den Tempelgeräthen mit der Elle von fünf Handbreiten gemessen worden. Erstere nennt er Gebäudeelle (אמת הבנין), letztere Geräthschaftselle (אמת כלים)[28]).

Es kommen also hier die Benennungen vor: Mittlere Elle, Mosaische Elle, die Elle, die um eine halbe Fingerbreite länger als die mosaische ist, die Elle, die um eine ganze Fingerbreite länger als die mosaische ist (letztere beiden als zusammengehörig haben wir Handwerkerellen genannt), Gebäudeelle von sechs Handbreiten und Geräthschaftselle von fünf Handbreiten. Der Talmud[29]) erläutert die eben angeführte Mischnas, wodurch die darin erwähnten Ellen näher bestimmt werden. Dort wird nämlich selbst durch Rabbi Jochanan und R. Meïr die mittlere Elle als die Elle von sechs Handbreiten angegeben. Der Grund ihres Namens als mittlere Elle wird dahin bestimmt, dass es eine

[26]) Maimuni im Jad hachasaka hilchot meïla 8, 5. gibt an, dass man den Handwerkern die zu verfertigenden Arbeitsstücke für den Tempel mit der fünfpalmigen Elle zugemessen, und die verfertigten Arbeitsstücke von den Handwerkern mit der sechspalmigen Elle gemessen zurückgeliefert wurden. Dies ist eine Auffassung der Mischna Kelim 17, 9, welche, allen hierüber im Talmud sich vorfindenden Meinungen widersprechend, sehr auffallend ist. Eine Erläuterung derselben wäre wünschenswerth.

[27]) Kelim 17, 10.

[28]) Talmud Menachot 97 a. citirt die eben hier angeführte Mischna Kelim 17, 10 mit einer Variante. Sie lautet: כל אמות שהיו במקדש בינונית חוץ ממזבח הזהב וכו während in der Mischna שהיו במקדש fehlt und dem Sinne nach hier richtig ergänzt wird. — Der Talmud Baba bathra 17 a, der jerusalemische Talmud Schekalim 49, 4., Sota 22, 3, 4, ferner Bamidber Rabba sectio 4 führen die Berechnung der Dimensionen der heiligen Lade im Tempel sowohl im Sinne des R. Meïr als in dem des R. Jehuda an.

[29]) Menachot 98 a.

kleinere von fünf Handbreiten, sie selbst von sechs Handbreiten, und die beiden etwas grösseren, oben erwähnten, die im Tempel aufbewahrt waren und als eine Sorte aufgefasst werden, gegeben habe [30]). Zugleich werden dort die Zwecke für den Gebrauch dieser beiden Ellen angeführt. Daraus folgt, dass die mosaische und die mittlere Elle identisch sechs Handbreiten enthalten haben; denn wäre die mosaische Elle etwas grösser als sechs Handbreiten, so hätte sie doch zur Ursache gehört, weshalb die Elle von sechs Handbreiten die mittlere hiess, nämlich die kleinere von fünf Handbreiten, die sogenannte mittlere von sechs Handbreiten und die grössere mosaische von mehr als sechs Handbreiten, und in diesem Falle hätte der Talmud [31]) die Handwerkerellen, die doch grösser als die mosaische wären, nicht für die nächst grösseren nach der mittleren Elle angegeben. Wäre die mosaische Elle kleiner als sechs Handbreiten, so gäbe es gar keine mittlere Elle, denn man hätte dann eine Elle von fünf Handbreiten, die mosaische von weniger als sechs Handbreiten, die Elle von sechs Handbreiten, und die beiden Handwerkerellen, die als eine Sorte gelten, und man könnte doch nicht bei vier Stäcken das dritte Stück, die Elle von sechs Handbreiten, die mittlere nennen. Diese beiden fünf- und sechspalmigen Ellen, die am Tempel und dessen Geräthen in Anwendung kamen, werden nun bei allen anderen Gesetzen, wobei Längenmaasse gebraucht werden, wiederum verwendet. So führt Abai in Erubin 3b die Anwendung der einen und der anderen an. (אמרת סוכה ואמת מבוי באמה בת חמשה אמת כלאים באמה בת ששה). Ausser diesen beiden will dort Raba nur eine Elle von sechs Handbreiten angewendet wissen, wobei aber die Finger bei Bildung der Handbreiten minder oder mehr an einander gedrängt, lachende und weinende Ellen genannt werden [32]).

[30]) Die Tosifta Kelim, Baba mezia 6 hat die corrumpirte Stelle: ואיזו רואה אמה בינונית זה אמה של ה' טפחים; es soll heissen ו' טפחים.

[31]) Menachot 98a.

[32]) Im Talmud Sebachim 62b und Bereschit Rabba sectio 12 kommt auch der Ausdruck אמה גרומה für אמה עצבות vor, der jerusalemische Talmud Schekalim 50, 2 hat אמה שוחקות אמה גרומה, auch der Aruch hat גרומה. Die Differenz zwischen אמה und אמה שוחקות wird von späteren Commentatoren (רש"בא) auf einen halben Finger angesetzt. Vergl. Sifte kohem zu Jore Dea cap. 201, 1.

(כל אמות באמה בת ששה אלא הללו שוחקות והללו עצבות). Auch wird im Talmud [33]) eine Elle des Heiligthums אמה של קדש ohne weitere Längenangabe angeführt; die Commentatoren sehen sie wie sachgemäss für die mosaische sechspalmige Elle an. Auch wird dort bei einem Sabbathgesetze eine Elle von der jedesmaligen Grösse des Vorderarmes desjenigen Menschen, der das Gesetz auszuüben hat, angegeben (אמרה דידיה). Von einer gesondert heiligen Elle, die von anderer Grösse als eine der hiererwähnten Ellen wäre, ist nirgends die Rede.

Es ergibt sich also hieraus, dass sowohl R. Meïr als R. Jehuda eine Elle von fünf und sechs Handbreiten annehmen, und selbst Raba, der lachende und weinende Ellen von sechs Handbreiten anführt, will sie nur bei den in der Tradition vorkommenden Ellen angewendet wissen, bei gewissen Geräthen des Tempels lässt auch er es bei der Elle von fünf Handbreiten bewenden [34]). Böckh a. a. O. pag. 267 irrt daher, wenn er annimmt, im Talmud kommen lachende und weinende Ellen vor, um damit anzudeuten, dass die Handbreiten von verschiedener Grösse die Elle von fünf Handbreiten überflüssig machen. Im Gegensatz zu dieser Behauptung ergibt sich aus dem Obigen und aus der Discussion Erubin 4a, dass selbst, wenn zwei Sorten von sechspalmigen Ellen mit verschiedenen Handbreiten angewendet werden, es dennoch eine Elle von fünf Handbreiten gegeben habe. R. Jehuda, welcher Reisen in Egypten gemacht hat und der Alterthumsforschung zugethan war, hatte Gelegenheit, das egyptische Maass kennen zu lernen, besonders, da er von dortigen Bauten spricht [35]), und dennoch ist er es gerade, der der Elle von fünf Handbreiten so viele Anwendungen zuschreibt. Es kann daher nur eine Tradition bei ihm sein, dass es eine Elle von fünf Handbreiten gegeben habe, nicht wie Bökh a. a. O. und nach ihm Andere glauben, dass der Talmud in Rücksicht der Handbreiten nichts aus Ueberlieferung wusste, sondern die ganze Lehre nur auf Auslegungen des Ezechiel beruhe.

---

[33]) Erubin 48a.

[34]) In Erubin 4a. aus der Discussion ersichtlich.

[35]) Frankel's Vorstudien zur Septuaginta pag. 27, dessen Monatsschrift Jahrgang 4. pag. 158.

Man kann also aus dem Talmud, der die biblischen Zustände beschreibt, und das für die nachbiblische Zeit Anwendbare der Gesetze feststellt, folgende Anzahl von Ellen folgern:

Für die biblische Zeit:

Eine Elle von fünf Handbreiten (Geräthschaftselle).

Eine Elle von sechs Handbreiten (Gebäudeelle, mosaische Elle, mittlere Elle).

Eine Elle von sechs Handbreiten + einer halben Fingerbreite (Handwerkerelle).

Eine Elle von sechs Handbreiten + einer Fingerbreite (Handwerkerelle).

Für die nachbiblische Zeit:

Nach einer Meinung (Abai) fünf- und sechspalmige Ellen, bei gewissen Gesetzen diese, bei andern jene angewendet.

Nach einer andern Meinung (Raba) nur sechspalmige Ellen, aber lachende und weinende in oben erklärtem Sinne.

Da nun nach pag. 335 eine Handbreite = 3,449 paris. Zoll, so sind die Werthe der hier gefundenen Ellen folgende:

I. Die Geräthschaftselle von fünf Handbreiten = 17,245 pariser Zoll = 206,940 pariser Linien = 17,849 rheinl. Zoll.

II. Die Gebäudeelle oder mosaische Elle oder mittlere Elle von sechs Handbreiten = 20,694 pariser Zoll = 248,328 pariser Linien = 21,418 rheinländische Zoll.

III. Die Handwerkerelle von sechs Handbreiten + einer halben Fingerbreite = 21,125$\frac{1}{2}$ pariser Zoll = 253,501 pariser Linien = 21,865 rheinländische Zoll.

IV. Die Handwerkerelle von sechs Handbreiten + einer Fingerbreite = 21,556 pariser Zoll = 258,675 pariser Linien = 22,311 rheinländische Zoll.

Die sich hier ergebende Grösse der mittleren hebräischen Elle = 248,328 pariser Linien stimmt mit der Angabe des Maimuni über die Grösse der hebräischen Elle, welche er auf anderem Wege, als wir, gefunden, überein. Im Jad Hachasaka Hilchot Sefer Thora cap. 9. 9. gibt derselbe für die Maassbestimmungen des Gesetzes an: eine Elle = 6 Handbreiten, eine Handbreite = 4 Fingerbreiten, eine Fingerbreite = 7 dicht neben einander gelegten Gerstenkörnern. Da nun die mittelmässige arabische Elle 24 Fingerbreiten hat, wovon jede Fingerbreite 6 Gerstenkörnerbreiten enthält, so verhält sich die Elle des Mai-

muni zu der mittelmässigen arabischen Elle wie 7 zu 6. Die letztere hat nach Böckh a. a. O. pag. 245 ff. 213,058 pariser Linien, also:

$$7 : 6 = x : 213{,}058 \text{ pariser Linien},$$
$$x = \frac{1491{,}406}{6} = 248{,}5676 \text{ pariser Linien}.$$

Es enthält daher die Elle des Maimuni 248,5676 pariser Linien und unterscheidet sich von der von uns gefundenen Elle = 248,328 pariser Linien nur um die unbedeutende Grösse von 0,2396 pariser Linien, die bei diesen Rechnungen als keine Differenz anzusehen ist.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, dass der Midrasch[36]) eine Elle unter dem Namen אמה חביקין erwähnt[37]) mit welcher die Raumverhältnisse der Arche Noa (תבה) abgemessen sind. Man könnte unter חביקין die thebaische (θηβαϊκόν) Elle verstehen. (Vergl. Sachs, Beiträge erstes Heft pag. 135). Eine andere Bedeutung würde der fragliche Ausdruck חביקין erhalten, wenn man hinzunimmt, was Böckh a. a. O. pag. 233 von einem thebaischen, von Tuthmosis geweihten Obelisken erwähnt. Er führt unter andern Maassen von egyptischen Bauwerken das Maass dieses Obelisken an und erhält die beim Bau desselben angewandte grosse egyptische Elle. Es würde also אמה חביקין die bei dem thebaischen Obelisken angewandte grosse egyptische Elle bezeichnen.

Auch erwähnt die Mischna[38]) eine Elle, אמה שחי genannt, eine Elle, die vom Mittelfinger bis zur Armhöhle reicht. Da die Länge des Armes sich zum Vorderarm wie 10 zu 6 verhält, so wird diese Elle 10 Handbreiten lang sein[39]).

D. גמד, גרמידא Gomed.

Das Gomed wird in der Bibel[40]) als Längenmaass ohne weitere Vergleichung angeführt. Jonathan hat dafür גרמידא. Das in 2. M. 2, 5. vorkommende אמתה übersetzt Onkelos mit

---

[36]) Bereschit Rabba sectio 31.

[37]) Aruch hat תבקיון.

[38]) Tamid 3, 6.

[39]) Diese Elle hatte wohl der Verfasser des Commentars Jephe Toar zu Bereschit Rabba sectio 31 im Sinne, als er dort angibt, dass es eine Elle von 10 Handbreiten gegeben habe. Vgl. Böckh a. a. O. p. 268.

[40]) Richter 3, 16. Ezechiel 27, 11. גמדים.

גרמידא. Im Talmud[41]) wird גרמידא mehrere Male als Maass erwähnt. Zu bemerken ist hier, dass der Talmud Baba bathra 27a., um ein Flächenmaass, nämlich eine Quadratelle, anzugeben, diesen Ausdruck, ohne die übliche Andeutung, dass es Quadratmaass sei, anwendet. Es wird dort eine Fläche von 2500 Quadratellen durch רזרי אלפי וה מאה גרמידי ausgedrückt. Ferner wird Erubin 14b. גרמידא auch zur Bezeichnung der Kubikelle ohne Anwendung des gewöhnlichen Ausdrucks für Kubikmaass gebraucht. Es werden dort 500 Kubikellen durch חמש מאה גרמידי wiedergegeben.

E. זרת Spanne.

In der Bibel[42]) wird Seret mehrere Male ohne weitere Werthangabe erwähnt. Onkelos und Jonathan geben es mit זרתא wieder. In 2. Mos. 39, 9 übersetzt es der Targum Jeruschalmi mit פשך. Die Septuaginta hat dafür σπιθάμη. Das Verhältniss des זרת zu andern hebräischen Maassen ist direct auch nicht weiter angegeben. Im Talmud[43]) ergibt sich aus einer dort angeführten Rechnung, dass זרת = eine halbe אמה angenommen wird[44]). Ausserdem drückt der Talmud, wie oben pag. 306 erwähnt, durch Seret den kleinen Finger aus, sonst kommt es weiter bei ihm nicht als Maass vor. Der Midrasch[45]) hat die Stelle זריתיה מתוחיה לקבליה, in welcher es zwar nicht als Maass, aber jedenfalls in der Bedeutung ausgespannte Hand, Spanne, angewendet wird. Auch die Commentatoren nehmen Seret als eine halbe Elle an. Josephus Archäologie III, 6, 5. setzt die Grösse der heiligen Lade fünf Spannen lang, drei breit und drei hoch. Da nun in 2. Mos. 25, 10 die heilige Lade 2½ Elle lang, 1½ Elle breit und 1½ Elle hoch angegeben ist, so folgt daraus, dass auch Josephus die Spanne einer halben

---

[41]) Sabbat 110a., Erubin 50b., Pesachim 111b., Succa 53b., Gittin 68b., Baba mezia 64a., Baba bathra 100a.

[42]) 2. M. 28, 16. 39, 9. 1. Sam. 17, 4. Jesaias 40, 2. Ezechiel 43, 13.

[43]) Erubin 21a.

[44]) Ibid. Tosafot בר"ה אחד erwähnt die Rechnung Kalirs, welcher זרת = ⅓ אמה setzt. Tosifta Kelim Baba mezia 6 führt an: זרת אמורה בתורה חצי אמה של ו' טפחים.

[45]) Be reschit Rabba Sectio 63.

Elle gleich setzt. Da wie oben pag. 336 besprochen ist, die Spanne ihrem Wesen nach auf die sechspalmige Elle bezogen ist, so wird 1 Seret = 10,347 pariser Zoll = 10,709 rheinländische Zoll sein.

F. [46]) רוחב הסיט כפול, רוחב הסיט, מלא הסיט, הסיט δίχας.

Diese als Längenmaass in der Mischnah [47]), im Talmud [48]), in der Tosifta [49]) gebrauchten Ausdrücke sind direkt im Talmud nicht weiter erklärt oder mit anderen Maassen verglichen. Ueber die Grösse dieser Maasse herrschen unter den Commentatoren verschiedene Ansichten. Maimuni führt an, dass er die Erklärungen über diese Maasse geprüft und zwischen מלא הסיט und רוחב הסיט einen Unterschied gefunden habe. In seinem Commentar zur Mischna weicht er in der Erklärung dieser Ausdrücke von der in seinem Jad Hachasaka ab. Aus den drei Stellen seines Mischna-Commentars [50]), wo diese Ausdrücke vorkommen, ergibt sich, dass רוחב הסיט der Oeffnung zwischen dem Daumen und dem Zeigefinger gleich ist, ferner dass רוחב הסיט = מלא הסיט = ⅛ Seret und רוחב הסיט = הסיט כפול = ¼ Seret. In Jad Hachasaka Hilchot Sabbat cap. 9, 18 hingegen führt er an, für einen Gegenstand, wobei in der Mischna der Werth מלא הסיט angegeben ist nur שתי אצבעות = ⅛ Seret; ferner dort cap. 9, 7, 10 setzt er wieder רוחב הסיט der Oeffnung zwischen Daumen und Zeigefinger gleich, und dass רוחב הסיט = ⅛ Sereth = 2 Tefachim = ⅛ Amma, und מלוא רוחב הסיט כפול das Doppelte = ¼ Seret = 4 Tefachim = ⅜ Amma ist. Dieser letzteren Meinung wäre insofern beizustimmen, indem es wirklich ein griechisches Maass Dichas von derselben Bedeutung und Grösse = ⅜ Spanne gegeben hat, wie es die heronischen Fragmente angeben. Im ersten Fragmente aus Heron's Einleitung zur Landmesskunst [51]) heisst es:

---

[46]) Aruch hat כפוף.

[47]) Orlah 3, 2, 3. Sabbat 13, 4. Kelim 13, 4.

[48]) Sabbat 79a., 106a.

[49]) Sabbat 9.

[50]) Orlah 3, 2 und Sabbat 13, 4. Kelim 13, 4.

[51]) Nach der Ausgabe von Letronne in dem Werke „Recherches

Ἡ διχὰς ἔχει παλαιστὰς δύο ἤγουν δακτύλους ὀκτώ, κονδύλους τέσσαρας καὶ καλεῖται δίμοιρον σπιθαμῆς, διχὰς δὲ λέγεται τὸ τῶν δύο δακτύλων ἄνοιγμα, τοῦ ἀντίχειρος λέγω καὶ τοῦ λιχανοῦ· τοῦτο καὶ κοινόστομον καλοῦσί τινες.

Die Dichas hat 2 Hand oder 8 Finger 4 Gelenk und heisst ⅔ Spanne. Dichas heisst die Oeffnung zwischen den beiden Fingern, nämlich dem Daumen und dem Zeigefinger; das nennt man auch Hundsmaul[52]).

Hiernach wäre רוחב דסיט = 6,898 pariser Zoll = 7,139 rheinländische Zoll und מלוא רוחב הסיט כפול = 13,796 pariser Zoll = 14,279 rheinländische Zoll.

G. ארבע אמות Klafter.

Die Mischna[53]) gibt die Anzahl der Sargnischen, welche in einer Grabstätte gemacht werden, an, wobei die Länge der Nische 4 Ellen beträgt, um den Sarg mit der Leiche hineinzustellen. Daraus folgt, dass die Länge eines Menschen kürzer als 4 Ellen angenommen wird. Dieselbe Angabe hat der Talmud[54]), welcher die Statur des Menschen als nicht volle vier, nach seinem eigenen Vorderarm abgemessene Ellen hoch anführt[55]). Erst mit ausgestreckten Beinen, und mit oberhalb des Kopfes ausgestreckten Armen, beträgt die Menschenlänge 4 Ellen. Maimuni[56]) stellt sogar für den in dieser Talmudstelle betreffenden Gegenstand diese 4 Ellen auf 4 knappe Ellen fest. ארבע אמות מצומצמות[57]). Der jerusalemische Talmud[58]) gibt ebenfalls an, dass der Mensch mit über den Kopf ausgestreckten Armen

---

critiques etc. sur les fragments d'Héron publiés par Vincent. Paris. 1851."

[52]) Näheres hierüber vergl. v. Fenneberg, Untersuchungen über die Längen-, Feld- und Wegemaasse der Völker des Alterthums pag. 45 ff.

[53]) Baba bathra 6, 8.

[54]) Erubin 48a.

[55]) vergl. Bamidbar rabba sectio 2.

[56]) Jad Hachsaka Hilchot Sabbat 12, 15.

[57]) Vergl. Keseph mischna zu dieser Stelle des Maimuni, ferner Tosafot Erubin 48a. בד"ה גופו, Tosafot Sabbat 92a. בד"ה אישתכח, Tosafot Pesachim 109b. בד"ה ברום, Tosafot Baba bathra 100b. בד"ה והכוכין.

[58]) Erubin 21, 4.

4 Ellen lang sei [59]). Bernard [60]) und nach ihm Andere haben diese Stelle missverstanden und glauben, dass hier von zwei Maassen die Rede sei, das eine für die Länge des Menschen (קומת אדם) und das andere für die Länge des Menschen mit ausgebreiteten Armen. Vergleicht man diese Stelle mit der Parallelstelle im babylonischen Talmud Erubin 48a, b, so ersieht man den Irrthum, und dass der wahre Sinn ist: der Mensch mit über den Kopf ausgestreckten Armen 4 Ellen beträgt. Die Entfernung der beiden Fingerspitzen eines Menschen mit horizontal ausgebreiteten Armen ist als allgemeine Bezeichnung eines Längenmaasses mit dem Namen Klafter eingeführt worden. Ein allgemeines Verhältniss ist, dass der Mensch mit ausgebreiteten Armen seiner Längenaxe gleich ist, und alle Völker des Alterthums nehmen 4 Ellen auf die Klafter oder Höhe des Menschen an. Im Talmud ist mir ausser dem oben hierüber Angeführten Nichts vorgekommen. Unbegründet ist, dass v. Fenneberg [61]) von 2 oder 3 hebräischen Klaftern spricht, wieüberhaupt in Betreff der Auffassung der hebräischen Gewichte, Münzen und Maasse ein von einem Schriftsteller durch nicht genaues Eingehen in das Verständniss der hebräischen Schriften begangener Fehler mehrfach von den nachfolgenden Schriftstellern wiederholt wird, und, was noch schlimmer ist, es werden diese Sätze als Basis weiterer Forschungen angenommen. Welche Confusion daraus entsteht ist leicht erklärlich. Als neuestes Beispiel wäre v. Fenneberg anzuführen a. a. O. pag. 91 ff, Die Länge, die oft im Talmud unter dem Namen ארבע אמות vorkömmt, beträgt daher 82,776 pariser Zoll = 85,672 rheinl. Zoll.

H. קנה Ruthe.

Ezechiel 40, 5. führt ein Maass an unter dem Namen קנה המדה, Maassruthe von 6 Ellen, wo jede Elle eine Elle und eine Handbreite enthält (קנה המדה שש אמות באמה וטפח). Aus dem oben pag. 337 über Ezechiel's Aeusserungen von der Elle

---

[59]) Es sei angemerkt, dass diese Stelle corrumpirt ist, sie lautet: רבי יהודה אומר הוא ג' אמות כדי שיהא נוטל חבית מראשותיו ונותנן אל מרגלותיו, sie soll lauten: רבי יהודה אומר הוא ג' אמות ואמה כדי וכו'.

[60]) De mensuris et ponderibus antiquis. Oxonii 1688. Ed. II. pag. 222.

[61]) A. a. O. pag. 94.

Gesagten, geht hervor, dass hier von einer Ruthe von 6 sechspalmigen Ellen die Rede ist. Es lässt sich aber auch vermuthen, dass es ein Kane von 6 fünfpalmigen Ellen gegeben habe. Für grössere Messungen wurde eine Messschnur חבל מדה [62]) gebraucht. Die Mischna [63]) erwähnt eine solche Messschnur von 50 Ellen Länge. Der Talmund [64]) eine Messschnur von 4 Ellen. Dieselben beiden Längen erwähnt auch der jerusalemische Talmud [65]). Wir haben daher:

1 fünfpalmige Ruthe = 103,470 pariser Zoll = 8,92433 rheinländische Fuss;

1 sechspalmige Ruthe = 124,164 pariser Zoll = 10,709196 rheinländische Fuss;

1 fünfzig Ellen lange Messschnur = 1034,7 pariser Zoll = 7,43694 rheinländische Ruthen;

1 vier Ellen lange Messschnur = 82,776 pariser Zoll = 7,139464 rheinländische Fuss.

J. תחום השבת Sabbatweg.

Die Strecke Weges, welche den Juden am Sabbat ausserhalb ihres Wohnortes zu gehen erlaubt ist und תחום שבת genannt wird ist auf 2000 hebräische Ellen festgestellt worden [66]). Durch gewisse Erleichterungen, die dabei eingeführt worden sind, ist der Weg in gewissen Fällen auf 2800 Ellen vergrössert [67]). Keineswegs ist aber ein besonderer Sabbatweg von dieser Grösse vorhanden gewesen. Hier ist wiederum ein Beispiel von dem oben pag. 347 Ausgesprochenen, dass die hebräischen Quellen von nichtjüdischen Gelehrten häufig ohne wahre Einsicht behandelt wurden [68]). Diese 2000 hebräische Ellen sind 41388 paris. Zollen oder 297,5 rheinländischen Ruthen gleich.

---

[62]) Secharja 2, 5.

[63]) Erubin 5, 4.

[64]) Ibid. 58b.

[65]) Ibid. 22, 4.

[66]) Mischna Erubin 4, 3, 7, 8. Talmud Erubin 51a. Mischna Sotha 5, 3. Mechilta Beschallach wajissa sectio 5., Bamidbar Rabba sectio 2.

[67]) Vgl. meine Abhandlung in Frankel's Monatsschrift. 1863. pag. 467 ff.

[68]) Vgl. Winer, biblisches Realwörterbuch s. v. Sabbatweg, der einem Andern nachspricht, dass es 3 Sabbatwege gegeben habe; diesem

K. מיל Mil.

Die Mischna [69]) gibt eine Ortsentfernung durch מיל ausgedrückt an. Aus dem Talmud[70]) geht hervor, dass מיל = תחום שבת = 2000 hebräische Ellen ist. Der Sifri [71]) setzt eine Länge von 25000 Kane = 75 Mil. Da 1 Kane = 6 hebräischen Ellen ist, so sind 25000 Kane = 150000 hebräische Ellen = 75 Mil, daher wiederum 1 Mil = 2000 hebräische Ellen. Auch der babylonische und jerusalemische Talmud geben mehrere Male Ortsentfernungen durch Mil an [72]). Mit dieser Angabe stimmt überein, was weiter unten gezeigt wird, dass das Mil = 7⅛ Stadien (das Stadium zu 266⅔ hebräischen Ellen gerechnet) = 2000 hebräische Ellen gesetzt wird. Mit diesem nicht übereinstimmend wäre die Meinung, dass Mil eine Abkürzung von mille passus oder milliarium und die Grösse einer römischen Meile habe. Diese letzte Annahme ist unrichtig, da bekanntlich eine römische Meile = 5000 römische Fuss = 1000 römische passus = 2000 gressus hat, und 2000 hebräische Ellen bedeutend kleiner als 5000 römische Fuss sind. Denn nimmt man nach Ideler den römischen Fuss = 131 pariser Linien, so sind 5000 römische Fuss = 655000 pariser Linien, 2000 hebräische Ellen hingegen = 496656 pariser Linien. Die Veranlassung zu dieser Annahme, das Mil mit der römischen Meile zu vergleichen, liegt nicht nur in dem Gleichklang des Mil mit Mille und μίλιον sondern auch in der Verwechselung des פסיעה Schritt mit dem römischen gleichklingenden passus, da wir bald sehen werden, dass auch 2000 פסיעות = Sabbatweg = מיל ist. Es ist nach dem Obigen 1 Mil = 41388 pariser Zoll = 297,5 rheinl. Ruthen.

(Fortsetzung folgt.)

---

folgt v. Fenneberg in seiner oben angezeigten Schrift und baut ein System darauf.

[69]) Joma 6, 8.

[70]) Joma 67a. Auf einen Widerspruch mit Kalir macht Raschi dort aufmerksam.

[71]) Haasinu (ed. Venetiae 1546. pag. 57, 1).

[72]) Pesachim 93b. 94a., der jerusalemische Talmud Joma 40, 2., Mechilta Bo. sectio 14., Bamidbar Rabba sectio 2.

Recensionen und Anzeigen.

Éran, das Land zwischen dem Indus und Tigris. Beiträge zur Kenntniss des Landes und seiner Geschichte von Dr. Friedrich Spiegel. Berlin 1863. (Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung).

Allmählich lichtet sich das tiefe Dunkel, in welches noch vor kurzer Zeit sowohl die Wohnsitze, als auch die Urgeschichte des éränischen Volkes, eines der hervorragendsten Träger der frühesten Cultur des Menschengeschlechtes, gehüllt waren. Wir verdanken die genauere Kenntniss der geographischen Verhältnisse des éränischen Landes der edlen Selbstverleugnung derjenigen Männer, welche, aus regem Interesse für die Wissenschaft, keine Gefahr scheuten, die sich ihnen bei der Durchwanderung dieses Gebietes drohend entgegenstellte. — Scharfsinnigen Gelehrten ist es vermöge ihres unermüdlichen Forschungseifers gelungen, die wenigen uns noch zugänglichen Urkunden Éräns zu entziffern und vor unseren Augen ein Bild der interessantesten Zeit des éränischen Volkslebens zu entrollen.

Unter die Zahl derselben werden wir mit vollem Rechte den berühmten Verfasser des uns vorliegenden Werkes rechnen. — Dasselbe schliesst sich den anderweitigen verdienstvollen Leistungen Spiegel's auf diesem Gebiete der Forschung in würdiger Weise an, indem es uns eine genaue Kenntniss des Landes und eines Theiles der Geschichte Éräns verschafft. — In der Form von Skizzen theilt uns Spiegel nicht nur die kritisch gesichteten Ergebnisse der Einzelforschungen anderer Gelehrten mit, sondern verbindet auch mit diesen die äusserst interessanten Resultate seines eigenen Studiums zu einem schön geordneten anschaulichen Ganzen.

Von den 14 Kapiteln des Werkes sind mehrere in den Jahrgängen 1858—63 der Zeitschrift „Ausland" erschienen, welche wir hier verbessert und vervollständigt, mit mehreren neuen Kapiteln zusammengestellt, wiederfinden.

In den 7 ersten Abschnitten lässt uns der Verfasser das ganze éränische Gebiet von Westen nach Osten durchwandern, um uns, ehe wir die politischen und kulturhistorischen Verhältnisse des Landes kennen lernen, zuerst einen genauen

Einblick in die Beschaffenheit desselben und in die Zustände seiner Bewohner gewinnen zu lassen. Den Resultaten des hierbei als Grundlage benutzten Ritter'schen Werkes werden mannigfache Mittheilungen, welche wir den Detailforschungen neuer Reisenden verdanken, hinzugefügt. So war z. B. als Ritter seine Geographie schrieb, das Stromgebiet der östlichen Zuflüsse des Tigrisflusses noch in vielen Punkten dunkel und unerforscht, während es jetzt durch die Reisen Ainsworth's, Rawlinson's und Layard's ziemlich genau bekannt ist. Nach der Angabe des Verfassers ist die politische Eintheilung, die er seiner Betrachtung zu Grunde legt, eine sehr alte, die man schon bei Herodot, in den Keilinschriften und im Avesta, den ältesten Urkunden der êränischen Geschichte, findet. Er betrachtet der Reihe nach: Susiana, Medien, Persis, Parthien und Hyrkanien, die östlichen Provinzen Êräns (Aria, Drangiana, Bactria und Sogdiana), Afghânistân und Belutschistân. Im Allgemeinen ergibt sich hierbei, dass diese, unter dem Namen Êrân zusammengefassten Landestheile in Beziehung auf Bildung und Interessen im höchsten Grade ungleichartig von den Verhältnissen der ihnen zunächst gelegenen nicht êränischen Länder abhängig waren. Gleichwohl wurden sie durch ein starkes Band vereint: durch die Gemeinsamkeit des Namens, der Sprache und der Grundzüge ihrer Religion.

Die nun folgenden Skizzen unseres Werkes behandeln die politischen und kulturhistorischen Verhältnisse der Êränier und suchen insbesondere auch die Vorgeschichte derselben festzustellen. In dem Munde des Volkes selbst leben über die Zeit seines Ursprungs nur noch sagenhafte Erzählungen, und wir müssen, um über dieselbe Aufschluss zu erhalten, die êränische Sprache und Anschauungsweise mit der anderer Völker vergleichen. Die Sprache der Keilinschriften und des Avesta schliesst sich zunächst an das Altindische der Veda's an, wesshalb zuerst „die Beziehungen der Êräner zu den Indiern" besprochen werden.

Zahlreiche Uebereinstimmungen in der Götter- und Heldensage, die Gemeinsamkeit mehrerer geographischer und sachlicher Bezeichnungen liefern uns den Beweis, dass die beiden Völker eine Periode eng verbunden durchlebten. Ein grosser Theil dieser, nicht nur dem Stoffe, sondern auch hauptsächlich

der Form nach übereinstimmenden, gemeinschaftlichen Vorstellungen reicht in die altindogermanische Zeit zurück und veranlasst uns zu der Annahme, dass dieser Zeitabschnitt gemeinschaftlicher Entwickelung der Êrânier und Indier unmittelbar nach der Abtrennung der übrigen Indogermanen eingetreten sei. Zwischen dieser arischen Periode und dem Auftreten Zarathustra's einerseits und der Abfassung der Veda's andererseits folgte ein längerer Zeitraum, in dem sich beide Völker gesondert entwickelten.

Die Lebenszeit Zarathustra's muss sehr weit hinaufgerückt werden, da dieselbe sowohl nach den morgenländischen als nach den abendländischen Quellen eine mythische ist. Nach den meisten Zeugnissen, und vorzüglich nach dem der Avesta, ist Westerân das Heimathland Zarathustra's.

Durch diesen Umstand glaubt der Herr Verfasser die Uebereinstimmung erklären zu können, die er zwischen den Ideen der elf ersten Genesiskapitel und denen der Avesta findet. Haran, der Ausgangspunkt der Semiten, der mit Airyana vaedscha identisch zu sein scheint, liegt in unmittelbarer Nähe des Heimathlandes Zarathustra's. Während Semiten und Êrânier nahe beisammen wohnten, sollen sie nun gegenseitig ihre Ideen ausgetauscht haben. — Diese mit voller Gewissheit aufgestellte Behauptung überraschte uns nicht wenig.

Noch liegt die Zeit nicht so ferne, in der man die meisten Ideen, nicht nur der Genesis, sondern der ganzen mosaischen Gesetzgebung, als ein Gut betrachtete, welches sich die Israeliten bei ihrer Auswanderung aus Egypten nebst andern Beutegegenständen von ihren ehemaligen Unterdrückern angeeignet hätten. Man stellte diese Behauptung auf, als man die Zeichen der egyptischen Inschriften zu buchstabiren anfing. Im Vollgefühle ihrer Kraft glaubten die Gelehrten bereits ein endgiltiges Urtheil über Egypten und egyptischen Einfluss fällen zu dürfen. Was geschah jedoch, als man wirklich die Hieroglyphen entziffert und sich eine genauere Kenntniss der egyptischen Vorzeit verschafft hatte? Es kam Niemanden mehr bei, für jene zuerst aufgestellte abenteuerliche Idee in die Schranken zu treten. Niemand sprach den Juden die Originalität ihres Gesetzbuches den Egyptern gegenüber ferner ab.

Bescheidener tritt nun diese neue Ansicht auf, dass die elf

ersten Kapitel der Genesis grosse Aehnlichkeit mit Ideen des Avesta hätten. Sie behauptet nicht mit Bestimmtheit, dass die Semiten von den Eräniern alles entlehnten, sondern sie gibt zu, dass es schwer zu entscheiden sei, welchem Volke die Ursprünglichkeit der einen, oder der andern Mittheilung beigemessen werden dürfe. Sollte jedoch nicht auch diese Hypothese ein wenig verfrüht sein? Sollte es nicht zweckmässiger sein, die Entzifferungen der Keilinschriften abzuwarten, ehe man den Ergebnissen einer zwischen semitischen und eränischen Ideen angestellten Vergleichung Glauben beimisst? Doch, betrachten wir die uns von Spiegel vorgeführte Uebereinstimmung der Genesis und des Avesta, vielleicht ist dieselbe so schlagend, dass keine weiteren Entdeckungen im Stande sein werden, sie in Abrede zu stellen. — Wann dies der Fall sein soll, so müssen die Angaben beider Bücher nicht nur formell, sondern insbesondere auch sachlich übereinstimmen.

Semiten und Indogermanen vertheilen die Dauer der Welt in 4 Zeitalter. Der Hebräer bezeichnet die Schöpfung, die Entstehung der Menschen nach der Sündfluth und die Einwanderung Abraham's nach Kanaan, als die drei ersten, und die Zeit nach dem Heimgange der Erzväter als die vierte Periode. Nach Spiegel's eigener Ansicht verdient die hebräische Fassung den Vorzug vor den andern, weil ihre 4 Weltalter dem Wesen nach geschieden sind, und weil man bei ihr noch deutlich die Gründe sieht, weshalb 4 Weltalter und nicht mehr angenommen wurden. Es ist also kaum anzunehmen, dass die Hebräer nach einer von einem anderen Volke überkommenen Theorie ihre Weltalter schieden. So lange man aber zwischen der Periodentheorie der Hebräer und der anderer Völker keine weitere Uebereinstimmung aufgefunden, als die äusserliche der Vierzahl, kann man nicht nachweisen, dass sie von jenen auf diese übergegangen sei.

Wie nach der Erzählung der Genesis die Welt in 6 Tagen, so wurde sie nach der Mittheilung des Avesta in 6 Schöpfungsperioden erschaffen, die zusammen den Zeitraum eines Jahres betragen. Nach beiden Darstellungen bildet der Mensch den Gipfelpunkt der Schöpfung. Ursprünglich gut geschaffen, wird er nach der Genesis durch die Schlange, nach dem Avesta durch Ahriman mit seinen Devs zum Bösen verleitet.

Wesshalb die Êrânier gerade sechs Schöpfungsperioden annehmen, ist allerdings schwer zu enträthseln. — Da jedoch in ihrer weiteren Darstellung der Schöpfungsgeschichte bis jetzt noch kein einziger Fingerzeig vorhanden ist, der auf irgend eine Beeinflussung der êränischen Anschauung durch die hebräische oder dieser durch jene hinwiese, so bedauern wir, auch hier nicht der Ansicht des Herrn Verfassers beistimmen zu können. Auf die Ansicht, dass der Mensch, die Krone der Schöpfung, den Gipfelpunkt derselben bilde, musste, da sie sehr nahe liegt, ein jedes denkende Volk von selbst kommen. Unmöglich konnte man sich den Menschen erschaffen denken vor dem Dasein seiner Lebensbedingungen, der übrigen Schöpfungswerke. Ferner musste es allen Völkern undenkbar scheinen, dass der unmittelbar aus des Schöpfers Hand hervorgegangene Mensch sündhaft gewesen sei; wie er es später dennoch geworden, darüber hatte jedes Volk seine eigenen Erzählungen.

Unverkennbare Aehnlichkeit findet der Herr Verfasser zwischen der in der Genesis gegebenen Beschreibung vom Garten Eden und seiner Lage mit Anschauungen des Bundehesch. Die Lage des Eden wird durch vier von demselben ausgehende Flüsse charakterisirt, von denen zwei bestimmt der Euphrat und Tigris sind, während über die beiden andern Pischon und Gihon, die Ansichten schwanken. Nach Lassen's Ansicht, welche vielen Beifall fand, ist der Pischon der Indus. Sie stimmt vollständig mit der Aussage der Bibel überein, dass der Pischon das Land Chawila umfliesst, als dessen Erzeugnisse Gold, Edelsteine und Bedolach gerühmt werden. Gold wird reichlich am oberen Indus, Edelsteine werden in den angrenzenden Gebieten gefunden und Bedolach könnte Moschus sein.

Auch wird Chawila Gen. 10, 29 mit dem indischen Lande Ophir zusammen genannt.

Unter dem Gihon versteht Lassen den Oxus. Rénan stimmt ihm bei, indem er gleichzeitig bemerkt, man dürfe diese Annahme nicht dadurch motiviren, dass der Oxus heute noch von den Muhamedanern Dschihun genannt wird. Dieser Name könne von Juden oder Moslemin, weil sie diesen Fluss für den Gihon der Genesis hielten, übertragen sein.

Nach Spiegel kann man ausser an den Oxus nur an den Jaxartes denken, da der Ganges, den manche in dem Gihon

vermuthen, durchaus ausserhalb des Gesichtskreises der alten Welt liegt. — Die Bemerkung, dass der Nil das Land Kusch umfliesse, veranlasste ältere und neuere Erklärer zu der Annahme, dass unter dem Gihon der Nil zu verstehen sei, obwohl dieser immer unter anderen Namen in der Bibel erwähnt wird. Diese Schwierigkeit löst Spiegel vermittelst jener Stelle des Bundehesch, indem er beweist, dass unter dem Namen Gihon der Jaxartes verbunden mit dem Nil zu denken sei.

In dem Bundehesch, der, wie Spiegel bemerkt, zwar spät niedergeschrieben ist, aber nur durch alte Urkunden bestätigte Angaben enthält, findet sich folgende Erzählung: Zwei Flüsse, der Arg-rot und der Veh-rot befinden sich an den zwei Enden der Erde, und der eine von ihnen fliesst von der nördlichen Gegend nach Westen, der andere nach Osten. Aus derselben Quelle, aus der sie entsprungen, flossen 18 Ströme hervor, von denen der erste Frât (Euphrat), der zweite Dagrad (Diglito, Tigris) genannt wird.

In dem Veh-rot findet Spiegel mit Gewissheit den Indus, der, vollständig der im Bundehesch vom Veh-rot gegebenen Beschreibung entsprechend, durch Sind fliesst und in Indien in's Meer fällt. Von dem Flusse Arg-rot wird berichtet: „Arg-rot wird der Fluss genannt, der vom Arburdsch kommt und durch ein Loch der Erde, welches man Amĕcŏ nennt, nach Egypten, welches auch Meçr genannt wird, hinübergeht; dort nennt man ihn den Fluss Nil.“ Nur der Oxus und Jaxartes kommen aus dem Norden und fliessen nach Westen, und deshalb kann nur einer dieser beiden der Grenzfluss Arg-rot sein. Da es undenkbar ist, dass den Êrâniern das Land jenseits des Oxus nicht bekannt gewesen sei, während es sehr leicht denkbar ist, dass ihnen die Gegend jenseits des Jaxartes ebenso oberflächlich bekannt war, wie die jenseits des Indus, so entscheidet sich Spiegel für den letzteren. Als sich später die Weltkenntniss der Êrânier im Westen erweiterte, suchte man den Nil als Westgränze zu bezeichnen, und gab desshalb an, dass der Jaxartes unterirdisch mit demselben in Verbindung stehe. Durch diese Annahme fand man im Nil eine ebenso feste westliche Stromgränze, als man sie östlich von dem Indus hatte. Die Bemerkung, dass der Dagrad auch der zweite Veh-rot heisst, hat dar-

in ihren Grund, dass der Tigris Êrân in gleicher Weise gegen Westen, wie der Indus gegen Osten abschliesst.

Ebenso wie der Bundehesch den Jaxartes mit dem Nil verbunden denkt, ist dies, nach Spiegel's Ansicht, auch bei der Genesis der Fall, und in Folge dessen behauptet sie, dass der Gihon das Land Kusch umfliesse. Dass diese Lösung der schwierigen Frage äusserst geistreich ist, wird Niemand bestreiten. Sie ist vermittelst mannigfacher Conjecturen im Texte des Bundehesch, die allerdings viele Wahrscheinlichkeit haben, zu Stande gebracht.

Die Erzählung der Genesis von den zwei Bäumen, von dem Baume des Lebens und dem Baume der Erkenntniss des Guten und des Bösen, soll mit der Sage der Êrânier von dem Baume des Lebens Gaokerena, der den weissen Haoma trägt, und dem Baume ohne Leiden, der dem Baume der Erkenntniss entsprechen müsste, vollständig übereinstimmen. In gleicher Weise wie der Lebensbaum des Eden durch Cherubim gehütet wird, wird der im Wasser wachsende Haoma durch Fische bewacht. Auch hier muss das beiden Darstellungen Gemeinschaftliche auf ein äusserst geringes Maass — vielleicht lediglich auf den Namen des Lebensbaumes — reducirt werden. Mit dem Haoma des Gaokerena kann nur bei der einstigen Auferstehung Unsterblichkeit bereitet werden, während der Lebensbaum der Genesis nur desshalb bewacht wird, damit das erste Menschenpaar sich nicht durch den Genuss der Frucht desselben alsbald unsterblich mache. Der Baum ohne Leiden, oder, wie ihn Windischmann nennt, „der Baum aller Heilmittel", stimmt nicht einmal dem Namen nach mit dem Baume der Erkenntniss.

Windischmann machte darauf aufmerksam, dass die von der êränischen Ursage festgestellten Perioden denen der Genesis ähnlich seien. Den zehn Geschlechtern von Adam bis Noah könne man die von Yima bis Thraetaona gleichsetzen, die zwölf von Thraetaona bis Manustschithra den zwölfen von Sem bis Isaak und die dreizehn von Manustschithra bis Zarathustra den dreizehn von Isaak bis David. Auffallend erscheint uns hierbei die Annahme von zwölf Geschlechtern von Sem bis Isaak, während der Urtext der Bibel nur von elf Geschlechtern erzählt. Auch die Mischna (s. Aboth V, 1 und Toss. Jom. tob. z. St.) zählt von Noah bis Abraham, Noah nicht mitgerechnet, nur zehn,

also von Sem bis Isaak nur elf Geschlechter. Ferner scheinen die êränischen Perioden dadurch von denen der Genesis zu differiren, dass sie mit dem eine Periode schliessenden Geschlechte die folgende zu zählen beginnen. Wenn auch im Einzelnen die Geschlechterzahl einer jeden Periode in beiden Ueberlieferungen übereinstimmt, so entsteht dadurch im Ganzen dennoch ein kleiner Unterschied.

Das Gebirge, auf dem Noah's Arche stehen bleibt, führt den Namen Ararat. Nach Moses von Chorene wäre dieser Name von einem fabelhaften Könige Ara abzuleiten, was jedoch sehr unwahrscheinlich ist. Obwohl der Name Ararat an mehreren Stellen auch als Bezeichnung eines Landes dient, glaubt Spiegel dennoch ihn von der Silbe ar herleiten zu dürfen. Er glaubt in derselben dasselbe Wort zu erkennen wie in Ar-bela, Arpərçâ, Ar-burdsch (der älteren Form für Alburdsch). In Arpərçâ und Ar-burdsch ist dieses Wort so viel als das altb. hara, Berg. Das Wort hara wird im Avesta nur von dem fabelhaften Hauptberge der Welt, dem Alburdsch und seinen Gipfeln, gebraucht. Wie das altb. hara zur Erklärung von ar, har, so dient das altb. haraiti zur Erklärung von arat. Auch haraiti bezeichnet den Alburdsch, mehr im Allgemeinen jedoch als hara, welches zur Bezeichnung der einzelnen Gipfel dient. Hara haraithyâo oder Ararat würde also ein Gipfel des weltumfassenden Gebirges sein; derjenige vielleicht, welcher Zarathustra's Vaterland am nächsten lag. Spätere Forschungen werden zeigen, in wie weit diese Namenerklärung Spiegel's richtig ist.

Nicht die geringste Aehnlichkeit können wir in der Erzählung der Êränier und Inder von der Weltvertheilung mit der der Genesis auffinden. Von einer Weltvertheilung, wie sie bei den Êräniern und Indiern stattfindet, kann bei den Hebräern überhaupt nicht gesprochen werden.

Was schliesslich die Bemerkung betrifft, dass der Name des obersten êränischen Gottes dieselbe Idee ausdrücke, wie der Gottesname der Hebräer, so wird selbst, wenn dieses richtig sein sollte, doch ein jeder zugeben, dass die beiden Gottesbegriffe nie mit einander verglichen werden können. Auch ist es noch Exodus 6, 3 vollständig undenkbar, dass die Hebräer ihren eigentlichen Gottesnamen von den Êräniern überkommen hätten; sie müssten ihn in diesem Falle, gegen die Aussage jener Textes-

stelle, schon vor ihrer Einwanderung in Egypten gekannt haben. Dass die Êrânier ihren Gottesnamen von den Hebräern nach deren Auswanderung nach Egypten entlehnt hätten, ist ebenfalls nicht gut anzunehmen, und wir müssen desshalb eine genügendere Erklärung dieser Uebereinstimmung abwarten.

Wir können somit dem Resultate, welches Spiegel in diesem Abschnitte gefunden zu haben glaubt, dass zwischen Semiten und Indogermanen in der ältesten Zeit ein enger Zusammenhang stattgefunden habe, auf die von ihm beigebrachten Beweise hin, nicht beistimmen, um so weniger, weil man mit der Entzifferung der Keilinschriften noch nicht so weit vorgeschritten ist, dass man sich ein endgültiges Urtheil über êränische Verhältnisse erlauben könnte.

Auf diesen Abschnitt folgen noch fünf äusserst lehrreiche über „die êränische Stammverfassung," „Dejokes und die Anfänge der medischen Herrschaft," „die Regierung des Darius nach den Keilinschriften," „die kulturgeschichtliche Stellung des alten Êrân" und über „die neueste Geschichte des Parsismus."

Sie lassen nicht minder als die vorangehenden Kapitel dem auch äusserlich gut ausgestatteten Werke einen recht zahlreichen Leserkreis wünschen. St.

Monatschronik.

Augsburg. Unsere Gemeinde darf auf die vor etwa zwei Jahren erfolgte Berufung des Herrn Dr. Hirschfeld zu ihrem Rabbiner und Seelsorger mit Befriedigung hinblicken. Mit einer gründlichen sowohl wissenschaftlichen als talmudischen Bildung ausgerüstet, versteht es Herr Dr. Hirschfeld, sowohl innerhalb unserer Gemeinde segensreich zu wirken, als auch dieselbe nach Aussen hin würdig zu vertreten. Die von demselben bei Gelegenheit des Trauergottesdienstes für den verstorbenen König Max II. gehaltene Rede ist mit einem so ausserordentlichen Beifalle aufgenommen worden, dass sie bereits in dritter Auflage erschienen ist.

Carlsruhe (Baden.) Der wohlbegründete Ruf unseres Staates als des freiesten Staates in Deutschland hat sich auch in der Judenfrage wiederum auf's Neue bewährt, indem die letzte Schranke gefallen und die bürgerliche Gleichstellung der Israeliten in des Wortes schönster Bedeutung zur Wahrheit geworden ist. Die so lange den Juden verschlossene richterliche Carrière ist ihnen geöffnet worden. Durch Rescript des Justizministeriums sind Advocat Heimerdinger in Carlsruhe zum Kreisgerichtsrath, Rechtsanwalt Elmstädter zum Kreisgerichtsassessor in Mannheim und Referendar Regensburger zum Staatsanwalt in Heidelberg ernannt worden.

Hamburg. Durch ein in Uebereinstimmung des Senates mit der Bürgerschaft promulgirtes Gesetz sind die Artikel 22 und 23 der beiden Judenreglements von 1710, soweit sie die Anwendung des mosaischen Rechts auf Matrimonial-, Testaments- und Erbschaftssachen der hiesigen Israeliten zulassen, mit Eintritt des 1. Juli d. J. aufgehoben, und sind fortan alle betreffenden Rechtsverhältnisse der hiesigen Israeliten (mit Ausschluss der bei Schliessung und Trennung israelitischer Ehen vorkommenden religiösen Formen) nach den allgemeinen hamburgischen Gesetzen zu beurtheilen.

Lissabon. Unter der Chef-Redaction eines Israeliten ist hier ein politisches freisinniges Journal gegründet worden, von dem unsere Glaubensgenossen auch für ihre eigenen Verhältnisse und ihre politische Stellung günstige Resultate erwarten. Die israelitische Gemeinde unserer Stadt geht mit dem Plane um, eine neue Synagoge zu erbauen, sowie einen Friedhof anzulegen, und hat der sehr achtbare Mr. Marcus Auday es übernommen, behufs Sammlungen auswärtiger Beiträge sich einer Reise in das Ausland auf eigene Kosten zu unterziehen. Es wäre von unberechenbarem Vortheile, wenn ein kräftiges, freies und geachtetes Judenthum sich errichten könnte an der Seite eines Landes, welches, was religiöse Toleranz anbelangt, immer noch ist das Spanien der Inquisition, blutigen und schrecklishen Angedenkens.

Paris. Durch Ministerialdecret ist der Gemeinde zu Puttelange (Moselle) die Summe von 5009 Frcs. und der Gemeinde zu Sarrebourg (Meurthe) die Summe von 3000 Frcs. zur Vergrösserung ihrer Synagogen bewilligt worden.

Der am 30. Juni unterzeichnete Handelsvertrag zwischen

Frankreich und der Schweiz enthält u. A. eine Reihe von Bestimmungen über Aufenthalt und Niederlassung französischer Staatsbürger in der Schweiz, ohne jeden Unterschied des religiösen Bekenntnisses.

Stuttgart. In der 74. Sitzung der Kammer der Abgeordneten verlas der Secretär ein königliches Rescript, wonach das Gesetz über die bürgerliche Gleichstellung der Israeliten die königliche Sanction erhalten hat.

Venedig. Die öffentliche Stimme hat sich hier so allgemein gegen das Votum der hiesigen Notariatskammer, gegen die Zulassung der Juden zum Notariat, ausgesprochen, dass nun auch die Kammer ihren früheren Ausspruch zurückgenommen und sich unbedingt für die Zulassung der Juden zum Notariat ausgesprochen hat.

Warschau. Der unvermeidliche Rückschlag der aufständischen Bewegungen der letzten Jahre trifft auch die Juden in empfindlicher Weise, und die Verfolgung derselben bekundet sich in letzter Zeit gar vielfach. So z. B. hat der russische General T., der in der Nachbarschaft des jüdischen Kaufmannes Löwenberg wohnt, denselben deshalb bei der Polizei angeklagt, dass er eine christliche Amme halte. Die Amme wurde verhaftet und erst nach einem Tage Haft, und nachdem L. sich schriftlich verpflichtet hatte, binnen 5 Tagen sie zu entlassen, in Freiheit gesetzt. Zur Erklärung muss hinzugefügt werden, dass nach russischen Gesetzen das Dienen eines Christen bei einem Nichtchristen verboten ist.

Berichtigungen zum Augustheft.

S. 281 Z. 9 und 18 lies: Mitte statt Mitth. — S. 282 Z. 4 v. u. und sechsmal auf S. 290—292 l. Bandtkie st. Banstkie. — S. 282 Z. 11 v. u. באחד st. באחר. — S. 283 Z. 6 v. u. בפנונא st. בפתנא. — S. 284 Z. 2 v. u. nicht zu streichen. — S. 285 Z. 17 בשובי — בחדשן st. בשובו; ebenda Z. 22 בשובו st. בשובו; ebenda Z. 23 שי st. שר. — S. 289 Z. 10 verlangte st. versagte. — S. 293 Z. 1 v. u. Standes st. Staates.

Geschichte der Juden in Posen.

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung.)

Die Zustände in Posen um das Jahr 1580 müssen nicht sehr erquicklich gewesen sein, denn der damalige Posener Rabbiner Elieser Aschkenasi suchte sich dadurch über die Leiden der Gegenwart hinwegzuheben, dass er sich in einem von ihm 1580 zu Gnesen vollendeten Buche mit der Berechnung des Jahres beschäftigte, in welchem der ersehnte Messias ankommen werde, und das verlangte Jahr in dem Jahre 1594 gefunden zu haben glaubte [1]). Indessen trat statt des Friedens, der sich an die Messiaszeit

---

[1]) Elieser Aschkenasi, von dem noch des Weiteren die Rede sein wird, schreibt am Schlusse seines Buches מעשי ה' (ed. Haag. תקל"ו): והשלמתי חבורי זה פה גניזין דן בעבודת ק"ק במדינת פולן פרשת ואתחנן שנת ש"ם לפ"ק ... ולא לחשוב קצין אני אומר אמנם לפי המשך הכתובים ברניאל יראה דחתינו קרובים אל ישועת ה' כי ברניאל נאמר אשרי המחכה ויגיע לימים אלף ושלש מאות ושלשים וחמשה ואח"כ נאמר ואתה לך לקץ וכו' ... והנה היתה ודאי נבואת רניאל על הזמן שיארך גלותנו זה וכבר ידוע שנחרב בית שני ג' אלפים תת"כט לבריאה וכאשר תוסיף אלף ש"לה וק"ן יעלו חמשה אלפים ש"נד וסימנם שנת השמטה שה"א ראשונה פירושה חמשה אלפים ושמטה בגימטריא ש"נד ... וחמצא כי כאשר תעשה חשבון שנת חמשה אלפים שנ"ה היא שנת שמטה באמת ואנחנו היום בשנת ש"ם נשארו עוד י"ד וסימנם ואמר לצרותינו ד"י.

knüpfen sollte, gehäuftes Elend für die Posener Juden ein. 1590 (Montag, den 9. Siwan, 11. Juni) legte ein auf der Judenstrasse entstandenes Feuer die ganze Judenstadt in Asche. Fünfzehn Personen, 75 Häuser, alles Hab und Gut der Juden, darunter 70—80 Thorarollen, wurden ein Raub der Flammen. Die Juden hatten sich aus Furcht vor Plünderung in ihren Häusern verrammelt. Allgemeines Entsetzen hatte sich aller Gemüther bemächtigt. Die Kunde von dem schrecklichen Unglücke verbreitete sich bis in die entfernten deutschen Gemeinden. Der eben so reiche als wohlthätige Mordechai Meisel in Prag liess der Posener Gemeinde eine bedeutende Unterstützungssumme zufliessen. Vorerst verliessen die obdachlosen Juden die Stadt Posen, da sie ausserhalb des Ghetto auf Mitleid und Zuflucht nicht rechnen konnten, und nur allmälig, nachdem sie sich einiger Massen von dem schweren Schlage erholt hatten, kehrten sie in die Stadt zurück. Durch Vermittelung des grosspolnischen Generals Andreas Opalenski und des Posener Wojwoden Stanislaus Gorka, wurde ihnen einstweilen das Wohnen in christlichen Häusern unter der Bedingung gestattet, dass sie ihre niedergebrannten Häuser bis Martini 1592 wieder aufbauen, welcher Bedingung sie auch pünktlich nachkamen[2]). In dem Brande kamen den Posener Juden auch viele Privilegien der polnischen Könige und unter Anderen die zwischen ihnen und dem Posener Wojwoden Lukas Grafen zu Gorka abgeschlossene schriftliche Vereinbarung abhanden. Sie baten daher den zeitigen Wojwoden, Stanis-

---

[2]) Zemach David ed. Prag 1592, tom. I, auf der vorletzten Seite, ed. Frkf. a. M. p. 45b ff.; Luk. I, 94; II, 305. Auf diesen Brand wurden verschiedene Klagelieder gedichtet, die wir noch besitzen, und zwar eine קינה von Menachem Chajjîit b. Isaac, Rabbiner zu Turbin (Steinschn. Cat. Bodlej. 1725), und 2 Klagelieder von Akiba b. Jacob aus Frankfurt a. M., Schwiegersohn des durch seinen Reichthum angesehenen Simon Gintzburg, Vorstehers der posener Gemeinde, (der mehrere Male persönlichen Zutritt zu den polnischen Königen hatte. Czaski über die Juden p. 95), die Landshuth aus der seltenen lubliner Ausgabe der קינות 1617 im Anhange seiner Amuda-ha-Aboda, p. VII—X abgedruckt hat. Die erste beginnt mit den Worten: על הר ציון אש אוכלה,

laus Gorka, Bruder des genannten Lukas, ihnen erneute Privilegien auszufertigen. Stanislaus, der, wie alle Mitglieder der Familie Gorka, die im Geheimen sich dem Protestantismus zuneigte, den Juden freundlich gesinnt war, zögerte nicht mit der Erfüllung ihrer Bitte und gab ihnen ein von Schwersenz am Johannistage 1590 datirtes und in dem hiesigen Grodarchive vorhandenes Statut folgenden Inhaltes: Der Wojwode und Unterwojwode wird die den Juden von den Königen ertheilten Privilegien gewissenhaft schützen und beobachten; den Juden steht es frei, ihre Aeltesten ohne Dazwischenkunft und Beeinflussung der Wojwoden, und einen Oberrabbiner zu wählen, der unabhängig vom Wojwoden rechtliche Entscheidungen zu treffen berechtigt ist. Bloss über Schläge und Wunden soll die Gerichtsbarbeit des Wojwoden angerufen werden. Die Juden dürfen an keinem anderen Orte als in der Synagoge und zwar von einem aus jüdischen und christlichen Richtern zusammengesetzten Tribunal gerichtet werden. In zweifelhaften Fällen entscheidet der Wojwode. Die Citation erfolgt durch den Gerichtsboten. Der Vorladung nach einem Orte ausserhalb Posens brauchen sie nicht Folge zu leisten. In wichtigen Dingen steht ihnen die Appellation an den Wojwoden oder den König frei. Die eines Verbrechens überführten Juden werden an keinem anderen Orte als in dem Keller unter der Synagoge eingekerkert, und der Wojwode gewährt ihnen auf ihre Kosten die zur Bewachung der Eingekerkerten nöthige Mannschaft. Die jüdische Angelegenheiten betreffenden Bücher und Akten werden in der Synagoge unter Schloss und Riegel verwahrt. Die Posener Juden werden von der Bezahlung des St. Johannis-Marktgeldes befreit. Desgleichen verzichtet der gegenwärtige Wojwode auf die von den Juden den früheren Wojwoden geleisteten jähr-

---

die zweite: ציון הוריוי כנדל. Wie aus der zweiten hervorgeht, scheinen nicht, wie Gans angibt, 80, sondern 70 Thorarollen verbrannt zu sein. In beiden wird der Name der Stadt Posen in נאה פז aufgelöst.

lichen Abgaben und begnügt sich mit 10 Pfd. Safran und Cassia und 100 Gulden, die alljährlich am St. Bartholmäustage zu entrichten sind [3]).

1593 gestattete Sigismund III. in einem aus Danzig datirten Privilegium den Posener Juden, sich ohne Einschränkung mit dem Schneiderhandwerke zu beschäftigen. Auf die Remonstration der Schneidergilde wurde durch ein Erkenntniss des Assessorengerichtes zu Warschau das Privilegium dahin interpretirt, dass den Juden die Verfertigung von Kleidern ausschliesslich für ihre Glaubensgenossen gestattet sei. Diese Entscheidung wurde auf Befehl Sigismund III. von dem Posener Wojwoden Hieronymus Gostomski auf's Strengste durchgeführt [4]).

Die Bedeutung Posens als jüdische Gemeinde im XV. und XVI. Jahrhunderte ist theils durch die in der vorangehenden Darstellung gelieferten Nachweise und theils durch andere Merkzeichen erhärtet. Die immer bedeutende Seelenzahl der Juden in Posen musste einer Entwickelung des Gemeindelebens günstig sein. Unter den aus Deutschland und Böhmen nach Posen eingewanderten Juden befand sich sicherlich ein Stamm gelehrter Talmudisten, denn, wie bereits nachgewiesen wurde, schon Israel Bruna erwähnt der „Posener Talmudgelehrten", und Moses Menz findet in Posen ein Gemeindeleben, das sich ihm eigenthümliche, besondere religiöse Formen geschaffen hatte. Der „Posener Ritus" (Minhag Posen), der sich bis auf den heutigen Tag in hiesiger Gemeinde erhalten hat, scheint also schon im fünfzehnten Jahrhundert nor-

---

[3]) Luk. I, 100 ff. Dass die Juden Nichts verabsäumten, um die Posener Wojwoden günstig für sich zu stimmen, ist natürlich, und es setzt in Erstaunen, dass ein so tüchtiger Gelehrter wie Lukaszewicz, der übrigens im Allgemeinen sehr schlechte Begriffe vom Judenthume hat, an diesen Umstand ungehörige Bemerkungen knüpft. Lukaszewicz will ein auf die Ankunft des Wojwoden Anton Jablonowski mit Goldbuchstaben auf weissem Atlas gedrucktes Begrüssungsgedicht der Posener Judenschaft gesehen haben (I, 102).

[4]) Luk. I, 333.

mirt worden zu sein, des gedruckten „Posener Kuntres“ wird bereits gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts gedacht[5]). Die Bedeutung Posens als jüdische Gemeinde geht ferner aus dem Umstande hervor, dass es zu der Tetrapole Krakau, Posen, Lemberg und Lublin gehörte, deren Rabbinen und Deputirte das Collegium der periodisch zur Messzeit, abwechselnd in verschiedenen Städten zusammentretenden Vier-Städte-Synode (ועד ארבע ארצות) bildeten, und Beschlüsse über religiöse und Gemeindeangelegenheiten fassten, die für sämmtliche polnische Gemeinden bindend waren. Die Vier-Städte-Synode, die als jüdische Centralgewalt im sechszehnten Jahrhundert auftaucht und sich bis tief in's achtzehnte Jahrhundert erhalten hat, dehnt ihre Fürsorge auf alle das Judenthum in Posen betreffenden Angelegenheiten aus: auf die politische Lage der Juden, auf die innere Organisation der Gemeinden, das Steuerwesen, die Seelsorge

---

[5]) Im Machsor Prag 1585 wird auf den Posener Minhag bereits Rücksicht genommen (Zunz, die Ritus S. 75). In der von Leon da Modena besorgten Ausgabe des Lebusch von Mardochai Jafe (Venedig 1620) werden oft die abweichenden Bräuche aus dem gedruckten Posener קונטרס verzeichnet, so לבוש החכלת § 621, 3: ובפתנא מוסיפין; § 623, 3: ובפתנא אומרים אדר ובפתנא באמרו לאלהים וכו' ונדפס בקונטריס; § 282, 6; § 600, 3; § 619, 1; § 621, 6; § 623, 4 u. A. — Die Abweichungen des Posener Minhag erstrecken sich auf das ganze Synagogale Leben, auf Jozeroth, Pijutim, Selichoth u. s. w. Durch den Druck veröffentlicht sind jedoch nur die Selichoth (Prag, 1608; vgl. Zunz zur Gesch. und Lit. S. 285 und Steinschneider Cat. libr. hebr. in bibl. Bodlejana 434, 442 und spätere Ausgaben) und ein Theil des קונטרים (Frankf. a. O. 1764; Dyhrenf. 1839). Eine ausführliche und geordnete Zusammenstellung des ganzen Minhag, bereichert durch die Decisionen der einzelnen Posener Rabbinen, enthält das handschriftliche קונטרים der hiesigen „alten Schule“, das mit geringen Abweichungen in alle anderen hiesigen Synagogen übergegangen und für die Geschichte des jüdischen Gottesdienstes von Wichtigkeit ist. In denselben sind auch einzelne Aufzeichnungen über die Vorfälle in Posen 1687—88, 1696, 1705, 1716 und 1717 aufgenommen, die ich später ausführlich mittheilen werde.

derselben, ja übte sogar eine Censur über alle neu erscheinenden jüdischen Schriften und untersagte zeitweise das Erscheinen bestimmter Werke für einen gewissen Zeitraum. So verordnete z. B. die 1607 zu Krzeminiec tagende Synode, deren Beschlüsse durch den an derselben Theil nehmenden berühmten Rabbinen Josua Falk Kohen (Verf. von Meïrath Enaijm und anderer Werke) in einer besonderen Schrift veröffentlicht wurden, dass die zu Basel und in Mähren gedruckten Gebetbücher einer sorgfältigen Revision zu unterwerfen seien, da sich in denselben allerlei Irrthümer und ketzerische Zuthaten eingeschlichen haben. Ja sogar die Karäer sollen durch eine Deputation mit der Vier-Städte-Synode in Betreff ihrer Wiedervereinigung mit den Rabbaniten in Unterhandlung getreten sein[6])!

[6]) Vgl. Orient, Litteraturbl. 1840, S. 173—174. Da die Institution der Vier-Städte-Synode noch nicht genügend aufgehellt ist, so will ich hier gelegentlich einige Notizen über dieselbe zusammenstellen. Einzelne Nachrichten sind in den versprengten rabbinischen Approbationen polnischer Druckwerke enthalten. Einen näheren Einblick gestattet das Protokoll der zu Krzeminiec 1607 tagenden Synode, welches Bestimmungen über die Einhaltung der Speisegesetze, über Kleiderordnung, Wucher u. s. w. enthält und von dem Theilnehmer Josua Falk Kohen unter folgendem Titel herausgegeben wurde:

קונטרס מהגאון הגדול מוה"ר ולק כ"צ בעל הסט"ע בו ימצאו מן כמה עיניי אסורים אשר העם נכשלים בהם והיה מפקח בהם תגאון בבית ועד הוא מקום קבוץ חכמים המה ראשי ישיבות דשלש ארצות מדינת פולין יצ"ו בהתאסף ראשי עם יחד בשנת שס"ו לפ"ק.

Der im Texte angeführte Beschluss über die Revision der Gebetbücher lautet:

גם ימנו אנשים מדקדקים שיבדקו הסדורים הנדפסים בב"ז ולאאה וגם בקצת מקומות מער"הרין מקרוב באו נדפס בהן דברי מינות וטעיות.

Der Schluss des Schriftchens lautet: ואל יהיו הדברים האלה קלים בעיני הקורא לדחותם ולומר להם נואש כי שקלנו וטרנו בהם והסכימו על הדברים ראשי ישיבות ש"י שרויו פה עמנו ביריד אלא שפנו לדרכם אחר ההסכמה ונשארתי אני פה לבדי והעליתי דברי הנ"ל על הכתב בצוי ראשי המדינות ..... דברי הקטון יהושע בן לא"א כמה"ר אלכסנדרי זצ"ל מזרע כהנה ולק כהן יכונה הכותב וחותם פה בהסכמת רבותיו ורעיו שנתועדו פה ביריד גראמניץ ש"סו ל"פק.

Seinem Charakter als Grossgemeinde entsprechend besass Posen zu allen Zeiten bedeutende Rabbinen und zahlreiche aus seiner Mitte hervorgehende Männer, die

---

Auch Gemeinden ausserhalb Posens unterwarfen sich zuweilen freiwillig der Gerichtsbarkeit der Vier-Städte-Synode. Von einem solchen Falle berichtet R. Meïr (Rabbiner zu Krakau, Lublin und Lemberg, gestorben 10. Ijar 1616; vgl. das Schlussgedicht zu dessen חדושים ed. Venedig) in seinen Responsen No. 40. Die Mitglieder der jüdischen Gemeinde zu Zülz erkauften sich durch eine bedeutende Summe die Befreiung von der über sämmtliche schlesische Juden verhängten Austreibung und wollten die Nachbargemeinde Hotzenplotz zu einer Betheiligung an dieser Summe heranziehen, die sich dessen weigerte. Die beiden Gemeinden legten den Streitfall der Vier-Städte-Synode vor, die aus den Mitteln der polnischen Gemeinden den fünften Theil der der Zülzer Gemeinde nothwendigen Summe beisteuerte. Nach Nathan Neta's Schilderung (im Schlusskapitel von יון מצולה) hielt zu seiner Zeit (Mitte des XVII. Jahrh.) die Synode zweimal des Jahres ihre Sitzungen zwischen Purim und Pesach und in den Monaten Ab-Elul. Sie erfreute sich unter den polnischen Juden eines gleichen Ansehens wie einst das Synhedrin. Der Vorsitzende der Synode hiess: פרנס הוועד. Eine der Synode untergeordnete Behörde bildeten die דייני ארצות, die für die Provinzen gewählten Einzelrichter, die alle leichteren Rechtsfälle entschieden, während die wichtigeren Angelegenheiten vor das Forum der Synode gehörten. — Werthvolle Aufschlüsse über die Synode gibt auch das handschriftliche ספר הזכרונות oder das aus zwei starken Foliobänden und einem Supplementbande bestehende Protokoll- und Statutenbuch der hiesigen Gemeinde, über dessen Zusammensetzung weiter unten ausführlich die Rede sein wird. Ich werde die betreffenden Data in die fortlaufende Geschichtsdarstellung aufnehmen, Einzelnes sei schon hier angeführt. Das genannte Gemeindebuch II, 11a enthält einen Auszug der Synodalbestimmungen in Betreff der Schulden halber flüchtigen Gemeindemitglieder, vom Jahre 1624: הא לך תקנות רוזני ד' ארצות יצ"ו בעניני הבורחים. Den interessanten Wortlaut werde ich an einem anderen Orte mittheilen Am Schlusse: כל הנ"ל הועתק אות באות מגוף פנקס הארצות יצ"ו בהסכמת יריד אדר שפ"ד לפ"ק דף רמ"ו ע"א; — daselbst II, 98a ein Beschluss der Synode zu Jaroslaw vom Jahre 1713 über die Zusammensetzung der jüdischen Marktgerichte in Thorn und Danzig; 1664 bestimmt die Posener Gemeinde, dass nur ein Mitglied des Vorstandes

eifrig die jüdische Literatur pflegten und anbauten. Wenn von jüdischer Literatur in dieser Zeit die Rede ist, so ist darunter fast ausschliesslich das Talmudstudium, ein

---

als Deputirter zur Synode nach Jaroslaw und Lublin gesandt werden kann (Gemeindebuch I, 113b); 1671 und 1673 verfügt die Posener Gemeinde, dass die Posener Deputation zur Synode aus 2 Mitgliedern zu bestehen habe, von denen der Eine bereits früher an den Sitzungen Theil genommen hat, und der Andere, ein Neuling, in das bei der Synode übliche Verfahren erst eingeweiht wird. (Gemeindebuch I, 135a: כשישלחו הפרנסים לאסיפות וועד קודש ל״ארצות יצ״ו מחויבים לברר אחד מה״שלחן הטהור מנהיג אחד שעדיין לא היה אצל הוועד כל ימיו עם מנהיג אחר שכבר היה לעולמים אצל הארצות שידעו בטיב עסקי ארצות יצ״ו באופן שילמד החדש מהישן סדר והנהגות עבודת הקודש מארצות יצ״ו שיוכל לעמוד בקשרי המלחמה und das. I, 144b.) 1700 sträubt sich die Synode und verlangt nur Deputirte, die mit der Art der Verhandlungen bereits vertraut sind. Die Gemeinde motivirt ihren früheren Beschluss und geht von demselben nicht ab (I. 226a). 1643 stellt es die Gemeinde dem Posener Deputirten anheim, nach seiner Wahl entweder die Synode zu Jaroslaw oder die zu Lublin zu besuchen, verpflichtet ihn aber ausdrücklich, die Kosten der Reise selbst zu tragen (I, 62a). 1667 beschliesst die Posener Gemeinde, die Ausgaben für die Beschickung der Synode zu Lublin, Jaroslaw und Przeworsk, wahrscheinlich die Diäten der Deputirten, mit Rücksicht auf die schlechten Finanzzustände der Gemeinde, zu reduciren (I, 119b: מה״יום אל ירבה הקהל יצ״ו בהוצאות מרובות בהוצאות ועדות לובלין ויערסלף ופריוואַרסק מאחר שענינות מתרבה והולך בקהלתנו וכל הממעט בהוצאות הרי זה משובח). 1672 war die Posener Gemeinde so heruntergekommen, dass sie sich zu dem Beschlusse genöthigt sieht, fremden Armen die Hausbettelei vollständig zu untersagen und dieselben nicht wie bisher mit Wagen von einem Orte zum anderen zu befördern. Den Mitgliedern der Posener Gemeinde wird unter Androhung des Bannes verboten, durchreisende Arme zu unterstützen. Die Gemeinde theilt diesen Beschluss der Synode mit der Bitte mit, denselben während der Messzeit beim Gottesdienste verkünden zu lassen, damit die Armen in Zukunft Posen nicht mehr berühren (I, 139a). — 1697 legen die zwei von der Synode zu Rycziwol (ריטשעוואהל) zurückkehrenden Deputirten der Posener Gemeinde eine Kostenrechnung vor, die der Vorstand nicht in voller Höhe anerkennen will. Eine mit der Untersuchung betraute Commission entscheidet zu Ungunsten der Deputirten (II, 39a). In Aktenstücken aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhundertes ist von der Synode noch immer die Rede (z. B. II, 207a aus dem Jahre 1752). Die Angelegenheit

wenig Bibelexegese und Grammatik zu verstehen. Die Blüthezeit der jüdischen Literatur war überhaupt geschwunden, und in Deutschland und Polen war kaum die Spur einer Nachblüthe wie in Italien und anderwärts zu merken. Der hochaufstrebende, der Philosophie und Dichtung zugewandte Geist der spanischen Juden war in Folge der Leiden geknickt und trieb höchstens in einer vereinzelten Persönlichkeit seine schwachen Keime. Salomo Lurja, einer der hervorragendsten Vertreter des talmudischen Studiums in Polen, spricht verächtlich von der Philosophie, wirft jedoch seinem nicht minder bedeutenden Zeitgenossen, Moses Isserls vor, dass er in seinen hebräischen Schriftstücken oft gegen die Grammatik sündige, und dieser ist seinerseits offen genug einzugestehen, dass er sich mit grammatischen Studien nie befasst habe[7]). Und da das Talmudstudium ganz ausschliesslich die Geister beherrschte, so ist die Ausartung desselben in den schwindelnden, spitzfindigen Pilpul, dessen Geburtsstätte die slavischen Länder, nur zu erklärlich. Die einsich-

---

des R. Jonathan Eibenschütz gelangte noch vor ihr Forum. Mit dem Untergange eines selbstständigen Polenreiches verschwindet auch die Institution der Vier-Städte-Synode aus der Geschichte.

[7]) Salomo Lurja sagt von den philosophischen Schriften: וכראי לעיין בהם בהליכות לבית הכסא (in שו"ת רמ"א Nr. 6). Daselbst wirft er Moses Isserls vor: כי לעיין בחכמת הדקדוק ובאלף מחילות יותר היה למר und letzterer gesteht im כתביך הם חומה פרוצה לרוב בנוכח ונסתר ונקבה וזכר ויחיד ורבים מימי לא למדתי חכמת הדקדוק. — In der Vorrede zu ים של שלמה wirft Salomo Lurja dem Maimonides vor, dass er seinem Sohne das Studium des Ibn-Esra empfohlen und ungünstig über die den philosophischen Bestrebungen abgewandten französischen Rabbinen geurtheilt habe! (Wie die neuere Kritik festgestellt gehört der dieses unwürdige Urtheil über die französischen Rabbier enthaltende Brief nicht Maimonides an. Lurja war an sich im Rechte. Die Red.) Und diese Sprache führte ein Mann, der in gewissem Sinne freisinnig war (man sehe nur die Nr. 72 seiner Responsen) und seine Zeitgenossen hoch überragte, die, wie er sich ausdrückt, autoritätsgläubig sind, auf jedes geschriebene und gedruckte Wort schwören und sich selbst durch die einleuchtendsten Einwände eines Zeitgenossen von ihren einmal gefassten Ansichten nicht abbringen lassen. (Zweite Vorrede zu ים של שלמה)!

tigeren polnischen Rabbiner: Lewa b. Bezalel, Mardochai Jafe und Samuel Edels [6]) eiferten mit aller Entschiedenheit gegen die um sich greifende haarspaltende Lehrweise, und die Vier-Städte-Synode sah sich genöthigt, den Druck pilpulistischer Schriften für einige Zeit zu beschränken. Von diesem Gesichtspunkte aus sind die Posener Rabbinen und die aus Posen hervorgegangenen jüdischen Gelehrten zu beurtheilen.

Dass Moses Menz wahrscheinlich in Posen eine rabbinische Stellung bekleidete, ist bereits hervorgehoben worden. Es ist diess der einzige Name von Klang aus der Geschichte der Juden in Posen während des fünfzehnten Jahrhundertes. — Aus dem sechszehnten Jahrhundert sind mehrere Namen zu nennen, deren Träger das Amt eines Rabbiners oder Darschan in Posen bekleideten, oder die sich anderweitig durch die Pflege und Förderung jüdischer Wissenschaft hervorgethan. Um die Mitte dieses Jahrhundertes wird der Ab-beth-din Samuel

---

[6]) Lewa b. Bezalel an verschiedenen Stellen seiner zahlreichen Werke; Mardochai Jafe in der Vorrede zum Lebusch: אור לאזנים שכך שומעים· מחפכים דברי אלהים חיים טובים ונאים לדברי הבלים נפסדים ונשחתים ודעים· אשר כל שומעיהם נרתעים· אין בהם גם אחד פונה אל האמת ביודעים· רק בכף הקלע אותו הם קולעים· קורעים התורה שהיא לבוש עטרת והב חלכת) und noch bestimmter in שמלתנו לי"ב קרעים וכו' ..... וחלמוד הוא סברת טעמי המשנה ופשטיה שהעמידו :(30, 242 § כבוד רבו הרב על דרך האמת והישר אליבא דהלכתא לאפוקי רוב הלימוד שבזמן הזה שאין כוונת הרב ללמד עם התלמידים האמת וגם התלמידים הבחורים אינם מבקשים ללמוד לקבל האמת רק עיקר כוונתם של הרב והתלמיד על הפלפול שקורין חלוקים אין זה הרב נקרא רבו ולא התלמיד נקרא תלמידו כי זה אינו מביאו לחיי ע"ה ומי יתן שלא הרחיקנו ממנו וכו'; Samuel Edels in den חדושי אגדות zu בבא: מציעא פ"ז ..... דונמת חלוקים שבדור הזה אשר כל מי אשר ידע לכוין על צד היותר בפלפול של הבל הרי זה משובח וכל אחד מכוין לדחות דברי חברו ..... כי פלפול כזה מטריד את האדם מן האמת ואין מגיעו לתכליתו המבוקש. Derselbe eifert auch gegen die Rabbinen seiner Zeit, die, ohne auf den Talmud als Quelle zurückzugehen, sich ausschliesslich an den Codex des Schulchan Aruch halten (סוטה פ"ג zu חדושי אגדות).

Margalioth[9]) und der Darschan Jakob b. Isaac Luzzat[10]) genannt. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts fungirten als Rabbiner zu Posen: Salomo b. Juda Löbisch, Lehrer des Jesaia Horwitz (של"ה)[11]), Elieser Aschkenasi, Lewa b. Bezalel und Mardochai Jafe.

Elieser Aschkenasi b. Elia Rofe, wahrscheinlich von deutschen Eltern herstammend, lebte bis zum Jahre 1561 in Egypten, wo er mit Joseph Karo in wissenschaftlichem Verkehre stand. Von Egypten wurde er, durch Verhältnisse gedrängt, oder in Folge seines Dranges fremde Länder kennen zu lernen, nach Famagusta auf Cypern verschlagen. 1576 stand er als Rabbiner an der Spitze der Gemeinde zu Cremona und vollendete daselbst einen Commentar zum Buche Esther (Josef lekach), den er seinem berühmten Zeitgenossen, dem von Sultan Selim zum Herzog von Naxos erhobenen Don Joseph

---

[9]) Chajim b. Bezalel, Verf. von וכוח מים חיים und Bruder des R. Lewa b. Bezalel berichtet, dass in seiner Jugendzeit Samuel Margalioth אב"ד in Posen gewesen sei (seine Worte sind angeführt im Commentar תורת החטאת הקצר דמשק אליעזר zu ויכולני להעיד עדות p. 56b: נאמנה מה שראיתי בימי קטנותי בק"ק פוזנא כי שנה א' הית שם דוחק גדול בחמאה ···· והא"בד הגאון החסיד הזקן טוה' שמואל מרגליות (החיר או אל הנערים וכו'). Chajim b. Bezalel starb 1588 (Steinschneider, Cat. der Bodlejana 824), folglich muss Samuel Margalioth noch vor 1550 in Posen fungirt haben. Den Nachweis des angeführten Citates verdanke ich dem Herrn A. Cohn.

[10]) Edirte ספר המפואר, Krakau 1569 und תוצאות חיים des Elia di Vidas b. Moses, Krakau, Ende des XVI. Jahrh. (Steinschn. Cat. Bodlej. 952, 2927).

[11]) Salomo b. Juda Löbisch ist ohne Zweifel identisch mit Salomo Libermann aus Eisenstadt, Rabbiner zu Posen, dessen Joseph b. Mordechai Gerson Kohen gedenkt. Vgl. שו"ת שאריית יוסף Nr. 25: והגאון כמוה"ר שלמה ליברמנש מק"ק עיר הברזל שהיה אח"כ — אב"ד בק"ק פוזנא — הגאון מופלג בחכמה וקנה במהר"ש בן מה"ר ליברמנש und daselbst Nr. 46: וגם תלמיד אחד העיד כמו כן בשם מר"ר שלמה ליברמנש. — Jehuda ist bekanntlich der „heilige Name" für Libermann.

Nasi widmete. 1580 vollendete er in Gnesen einen zur Belehrung seines Sohnes Elia geschriebenen Commentar zu den geschichtlichen Partien des Pentateuchs (Maase haschem). Um diese Zeit war er Rabbiner in Posen, von wo er mit Salomo Lurja und Josef b. Mordechai Gerson Kohen über talmudische Materien correspondirte. 1586 starb er zu Krakau [12]).

---

[12]) Vgl. die Vorrede zu יוסף לקח (Cremona 1576, herausgegeben durch Salomo b. Jakob Bueno) und מעשה ה' (Venedig 1583); שו"ת Nr. 19 (שו"ת שארית יוסף Nr. 17, 19; מהרש"ל זאת השבתי למה"ר אליעזר) und Landshuth Amude ha-Aboda S. 19, wo die von Elieser Aschkenasi verfassten Selichoth zusammengestellt sind. Dass Elieser sein מעשה ה' 1580 vollendet und 1594 als Messiasjahr herausgerechnet hat, ist bereits oben nachgewiesen worden. Vgl. noch מעשה ה' ed. Haag p. 5b: וכן ראיתי כתב בא מצפת חוב"ב בשנה הזאת שנת ש"ם לפ"ק. Im Jahre 1544 wurden bereits wissenschaftliche Anfragen an ihn gerichtet, was aus מעשה ה' 30a: הקשה לי איש חכם זה ל"ו שנים קושא גדולה hervorgeht (1580—36=1544). Von seiner Reiselust spricht er selbst in מעשה ה' 121b: וכבר מימי חרפי נכספה נפשי לראות קצת מן הישוב וריעי ומיודעי אשר ידעו כן שאלוני אם ראיתי או שמעתי אמיתות ענין נהר שבתיון und an einer Stelle (מעשה ה' 96a) erzählt er, dass er mitangesehen habe, wie ein Krokodil einen Menschen verschlang: אני אומר שלא ראה מהרי"א תמס"אח שאם היה רואה לא היה אומר כן כי אני ראיתים בנילוס .... ובאמת ראיתי שתמסח אחד בלע איש עם חרבו על יריכו וקשתו וחציו (תמסח). Der aus Venedig datirte und נאום העיר מחגורר פה וינצ"יאה אליעזר אשכנזי unterschriebene Brief in שו"ת רמ"א Nr. 96 gehört wahrscheinlich unserem Elieser an. — Der von Lewa b. Bezalel angeregte und gegen die zur Zeit herrschende Unsitte, einzelnen Familien den Spottnamen „Nadler" zu geben, gerichtete Bann trägt folgende Unterschrift: אלה הבאים על החתום היום יום ה' ו' טבת שמ"ח לציורה פה עיר הצדק עיר ואם בישראל אלהים יכוננה עד עולם סלה פוזנן המפוארה והמעטירה נאום אלעזר מזיא מווירמש (l. יזייא), ferner in besonderen zustimmenden Schriftstücken die Namen von Mardochai Jafe, Josef b. Isaac halewi Günzburg, Eleasar Aschkenasi, Uri Lipman Chefez b. Israel Seligman zu Gnesen u. A. Ob der erst unterzeichnete Eleasar aus Worms Rabbiner zu Posen war, weiss ich nicht. Wenn das Datum שמ"ח = 1588, das nach dem Tode Elieser Aschkenasi's fällt, richtig ist, so bezeichnet der mitunterschriebene Eleasar Aschkenasi einen von Elieser Aschke-

Lewa b. Bezalel, in der Legende als der „hohe R. Löb“ verherrlicht, stammte aus Posen und war mit der Familie des Salomo Lurja verschwägert. Er fungirte zweimal als Rabbiner in Posen, das erste Mal 1584—88, nachdem er vorher das Amt des Landrabbiners in Mähren und des Rabbiners in Prag bekleidet hatte. 1588 kehrte er nach Prag zurück, um den 4. Ijar 1592 einem zweiten Rufe nach Posen als Ab-beth-din und Grossrabbiner von Posen zu folgen. In dieser Stellung scheint er nur einige Jahre geblieben zu sein, er starb zu Prag den 22. August 1609. Sein Enkel Chajim Kohen (um 1630), sein Ur-Urenkel Naftali b. Jizchak hakohen (Verfasser des Semichuth Chachamim, starb 1719 zu Constantinopel) und des Letzteren Sohn Jakob Mordechai hakohen (1732—35) bekleideten gleichfalls das Posener Rabbinat[13]).

(Fortsetzung folgt.)

Die talmudischen Maasse.

Von

Dr. B. Zuckermann.

(Fortsetzung.)

L. פסיעה Schritt.

2. Sam. 6, 13 wird der Schritt durch צעד, 1. Sam. 20, 3 durch פשע ausgedrückt. Das Targum hat dafür פסיעה. Auch

---

nasi verschiedenen Mann. Oder sollte etwa שמ"ח für שמ"ה verschrieben sein? (Vgl. Lewa b. Bezalel's נתיבות עולם ed. Prag 1596, f. 89b—92b).

[13]) Zemach David ed. Frkf. a. M. I, 46a und Gal-Ed Nr. 8. Unter seinen zahlreichen Schriften befinden sich zwei 1592 zu Posen gehaltene Vorträge: דרוש על תורה ועבודה (gehalten am Wochenfeste 1592) und דרוש (beide gedruckt zu Prag 1593) und der aus Posen 1584 datirte פסק על עגונה (Prag 1594.), Im handschriftlichen Kuntres der hiesigen „alten Schule“ (p. 18b in דיני ט"ב) ist folgende Decision von Liwa b. Bezalel verzeichnet: הגאון ר' ליב מפראג ביטל בפוזנא המנהג שהיו [illegible] אומרים במנחה דס[illegible] כקורא בתורה. Der folgende Stammb[illegible] [illegible]ichen Beziehungen Chajim

der Talmud gibt den Schritt durch פסיעה an. Die Grösse desselben ist direct nicht angegeben, kommt aber in Beziehung zu

---

Kohen's, Naftali Kohen's und Jakob Mordechai hakohen's zu Liwa b. Bezalel veranschaulichen.

Lewa b. Bezalel,
|
Vögele, talmudisch gelehrt, starb 1629 in Prag (Galed, Nr. 91).

sein Bruder **Chajim b. Bezalel,** Verf. von וכוח מים חיים vermählt mit **Jizchak b. Schimschon hakohen,** Verf. d. Glossen z. פענח רזא u. a. Werke, starb 1624 in Prag (Gal-Ed, hebr. Theil 37—38).

Chawa, sehr gelehrt, verstand Raschi, Targum und Midrasch, vermählt mit Abrah. Sam. Bacharach, Rabb. zu Worms, zu 30 Jahren Wittwe, kehrte 1621 nach Prag zurück, wo sich שלי"ה vergeblich um ihre Hand bewarb, starb in Sophia auf dem Wege nach Palästina. (Lewysohn, נפשות צדיקים, 54—55).

Simson, Rabb. in Worms.

Chajim Koheu, Rabbiner zu Frankfurt und Posen um 1630.

Isaac, vergl. Steinschneider, Cat. Bodlej. 2904.

Naftali Kohen, Rabbiner in Lublin.

Chajim Kohen, starb 1698 in Prag. (Gal-Ed Nr. 93).

Jizchak hakohen, Rabb. in Stefanow.

Naftali Kohen, Rabbiner zu Posen, Verf. von ממיכות חכמים.

Jakob Mordechai hakohen, Rabbiner zu Posen, 1732—35.

Vgl. Naftali Kohen in der Vorrede zu והובא — :קדושה וברכה מעם נכן בספר גבורת ה' אשר חבר אא"ז הגאון המפורסם מוה"ריל . . . . . הן מה ששמעתי בשם :p. 188b קדושה וברכה und מפראג — אאא"ז הגאון אשר שמו בקרבי מוה"ר נפתלי חכהן שהיה ר"מ ואב"ד בק"ק לובלין הן ששמעתי מפי א"א מ"ו חגאון מוה"ר יצחק הכהן ז"ל שהיה ר"מ ואב"ד בק"ק שטעפאן.

Ueber Chajim Kohen, Naftali Kohen und Jakob Mordechai hakohen wird weiter unten ausführlich die Rede sein.

einem andern Längenmaasse zur Elle vor. Im Talmud [73]) wird nämlich angeführt 2000 Schritt mittleren Ganges sind gleich einem Sabbatwege, also gleich 2000 hebräischen Ellen d. h. 1 Schritt = 1 Elle = 20,694 pariser Zoll = 21,418392 rheinländische Zoll. (אמר רב נחמן אמר שמואל רבי מהלך בדרך ואינו יודע תחום שבת מהלך אלפים פסיעות בינונית וזו היא תחום שבת).

Obschon im Alterthum nach 2½ füssigen Schritten gressus und 5 füssigen Doppelschritten passus gerechnet wurde, so sind dennoch die gedachten 2000 Schritte weder für 2000 gressus noch 2000 passus zu nehmen, da, wie oben pag. 349 gezeigt wurde, jene 2000 Schritte bedeutend kleiner als die letzteren sind. Man kann daher trotz des Gleichklanges des פסיעה mit passus und derselben Bedeutung Schritt, diese beiden Ausdrücke nicht einander gleich setzen [74]).

M. איצטדינין, (אצטדיה) אסטדיה, ריס Stadium.

Die Länge der Rennbahn in Rom wurde nach dem Längenmaasse Stadium gemessen, man gab auch der Rennbahn selbst den Namen Stadium. Die aram. Uebersetzung von עמק המלך 1 Mos. 14, 17 und שער הסוסים in Nehemias 3, 28 ist בית ריסא. Die Mischna [75]) gibt eine Entfernung von 90 Ris an, wovon 7½ = 1 Mil gesetzt werden. Auch in einer andern Stelle der Mischna [76]) wird eine Entfernung durch Ris ausgedrückt. Es wird daher 1 Ris = 1/15 Mil sein, wie auch der Talmud [77]) angibt. Es wird Ris gewöhnlich durch Stadium wiedergegeben. Fran-

---

[73]) Erubin 42a.

[74]) Vgl. pag. 349 s. v. מיל. Der im Talmud Gittin 58a vorkommende Ausdruck פוסחא ופלגא kann der passus sein, in dem figürlichen Sinne gebraucht, anderhalb Schritt. Raschi erklärt ihn für דף = pagina, da dort von einem Buche die Rede ist, also = anderthalb Seiten.

[75]) Joma 6, 4.

[76]) Baba Kama 7, 7.

[77]) Baba Mezia 33a אחר משבע ומחצה במיל והוו ריס, ebenso Mechilta Mischpatim sectio 20 und Sifri ki Seze pag. 48, 4, vergl. Baba Kama 83a, Baba mezia 33a, Baba bathra 23a.

kel [78]) nimmt an, dass Ris, wofür Hieronymus Ressa schreibt, ebenso wie פרסה altpersisch sei. Tosafot [79]) liest רוס und fasst die Buchstaben dieses Wortes als Zahlangaben auf, man erhält dadurch 266. Es soll also רוס eine Strecke von 266 hebr. Ellen bedeuten und 7½ mal 266 ist gleich 1995, fast 2000 Ellen, welche, wie oben gezeigt, einem Mil gleich sind [80]). Da nun oben eine hebräische Elle = 248,328 pariser Linien ist, so sind 266⅔ Ellen = 66220,8 pariser Linien. Wir setzen nach Ideler den römischen Fuss = 131 pariser Linien, so sind 266⅔ hebräische Ellen = 66220,8 pariser Linien = 505,5 römische Fuss, also in runder Zahl 500 römische Fuss, und wir hätten hier ein Stadium von 500 römischen Fuss gefunden. Ein zweites Stadium wird in der Mischna [81]) ohne weitere Werthangabe erwähnt, da es dort nicht als Maass gebraucht wird, שור האיצטדין (Aruch hat אסטדין), ein für das Stadium, wo Stiergefechte stattfanden, geübter Ochs, ferner Mischna Aboda Sara 1. 7. איצטריא für Stadium [82]). Der Talmud [83]) erwähnt איצטרינן, und aus der Discussion dort geht hervor, dass es ein Ort ist, wo Wettkämpfe abgehalten wurden. Dieselbe Bedeutung hat dieses Wort Baba bathra 103b. Wir haben also hier zwei Stadien. Von dem einen, dem רוס = 500 römische Fuss, gehen 7½ auf 1 Mil die Länge des andern ist nicht weiter angegeben. Jedoch durch die im Talmud Aboda Sara 18b angegebene Erklärung des איצטרינן ersieht man, dass es das römische Stadium ist, welches 125 Schritte oder 625 Fuss lang war, so dass die römische Meile, die 5000 römische Fuss lang war, 8 solcher Stadien fasste.

N. פרסה Parasange.

Der Talmud [84]) setzt das פרסה = 4 Mil. Auch werden im Talmud Ortsgrössen durch dieses Maass ausgedrückt [85]). Da

---

[78]) Monatsschrift 1856. pag. 383.

[79]) Baba mezia 33a בד"ה והוו.

[80]) Genauer ist רוס = 266⅔, so dass 7½ × 266⅔ = 2000.

[81]) Baba kama 4, 4.

[82]) Aruch hat אסטדיה, der jerusalemische Talmud Erubin 22, 2 hat אצטדין.

[83]) Aboda Sara 18b., Tosifta Aboda Sara 2.

[84]) Pesachim 93b, 94a.

[85]) Tosafot zu Baba bathra 23a בד"ה אלא gibt an, dass der Talmud ein Wegemaass durch Ris, Mil oder Parsa angibt.

nun 1 Mil = 7½ Ris = Sabbatweg = 2000 hebräische Ellen, so ist 1 פרסי = 4 Mil = 30 Ris = 8000 hebräische Ellen = 165552 pariser Zoll = 1190 rheinländische Ruthen.

O. דרך יום Tagereise.

In der Bibel[86]) ist die Tagereise ohne Werthangabe erwähnt. Sie kann nur dann als eine bestimmte Grösse aufgefasst werden, wenn man die sie bestimmenden Elemente beurtheilen kann, nämlich die Beschaffenheit des Weges, der Reisenden und der zur Reise verwendeten Thiere. Im Talmud[87]) wird die Tagesreise eines Menschen mittleren Ganges auf 10 פרסה = 40 מיל = 1655520 pariser Zoll = 11900 rheinländische Ruthen = 5,95 preussische Meilen gesetzt.

P. כברת ארץ.

Die Länge des in der Ueberschrift bezeichneten Maasses, welches in der Bibel[88]) vorkommt, ist unbekannt.

Q. שירים.

Der Ausdruck שירים in der Mischna[89]) wird im Talmud[90]) und im jerusalemischen Talmud[91]) auf ⅛ Elle bestimmt[92]).

R. עור, שתי ידות, פרס, קימעא, כל שהוא.

In verschiedenen Fällen wird die Grösse des עור verschieden bestimmt[93]) שתי ידות wird in der Mischna[94]) für ⅛ gebraucht. Die Hälfte wird durch פרס[95]) und eine unbestimmt

---

[86]) Vergl. 1 Mos. 30, 36. 31, 23., 2 Mos. 3, 18. 5, 3. 8, 23., 4 Mos. 10, 33. 11, 31., 1 Reg. 19, 4., 2 Reg. 3, 9.

[87]) Pesachim 94 a vergl. Mechilta, Beschallach wajissa sectio 3.

[88]) 1 Mos. 35, 16. 48, 7., 2 Reg. 5, 19.

[89]) Erubin 2, 5. 5, 2 שבעים אמה ושירים.

[90]) Erubin 23 b.

[91]) Kilaim 30, 3.

[92]) Genauer ist hier שירים = dem Dezimalbruch, der zur Quadratwurzel aus 5000 gehört, nämlich 0,7107; denn $\sqrt{5000}$ = 70,7107.

[93]) Mischna Kilajim 6, 7., Terumot 4, 7., Erubin 83 a b., Sabbat 76 b.

[94]) Erubin 8, 2.

[95]) vergl. Bartenora zu Mischna Erubin 8, 2.

kleine Grösse wird durch קימעא (κόμμα = Spreu, Geringfügiges) oder כל שהוא ausgedrückt.

Fasst man nun die biblischen Längenmaasse in ihren gegenseitigen Verhältnissen zusammen, so ergibt sich, dass bei ihnen eine Duodezimaltheilung stattfindet, da alle darin vorkommenden Zahlen sich durch 12 oder Factoren von 12 theilen lassen. Man erhält folgende Tabelle:

Kaneh.	Amma.	Seret.	Tefach.	Ezba.
1	6	12	36	144
	1	2	6	24
		1	3	12
			1	4
				1

II. Flächenmaasse.

A. צמד Zemed.

Ueber den allgemeinen Ausdruck der Flächenmaasse siehe oben pag. 300 Anmerkung 7. Feldmaasse kommen in der Bibel selten vor, da der Verkauf der Grundstücke bei den Israeliten durch das Gesetz erschwert war. Nur 1 Samuel 14, 14 und Jesajas 5, 10 wird צמד als solches erwähnt. In der Mischna [96]) kommt der Ausdruck in dem Sinne als Joch (jugum) vor. Es wurde wohl als ein Stück Landes angesehen, welches man mit einem Joche Ochsen in einem Tage pflügen konnte, also dem jugerum gleich. Manche vergleichen es auch mit dem Plethrum [97]).

B. בית כור, בית לתך, בית סאתים, בית ארבעה קבין, ביתקב, בית רובע,

Der Talmud gibt die Feldmaasse im Allgemeinen nur durch die Grösse der Aussaat an; z. B. בית סאתים ein Raum, in wel-

[96]) Baba bathra 5, 1. Vergl. 2 Reg. 5, 17.

[97]) v. Fenneberg a. a. O. pag. 96.

chem zwei Saa gesäet werden können. Dafür wird angenommen, dass ein Rechteck, dessen zwei anstossende Seiten 100 hebräische Ellen und 50 hebräische Ellen betragen, sein Flächenraum daher = 5000 Quadratellen, einen Raum bietet, auf welchem 2 hebräische Saa Getreide ausgesäet werden können [98]). Nach diesem werden die andern Feldmaasse berechnet. So kommen in unsern Quellen vor:

בית כור = 75000 hebräische Quadratellen = 223042,50 pariser Quadratfuss = 1659,2 preussische Quadratruthen = 9,2 preussische Morgen.

בית לתך = 37500 hebräische Quadratellen = 111521,25 pariser Quadratfuss = 4,6 preussische Morgen.

בית סאתים = 5000 hebräische Quadratellen = 14869,50 pariser Quadratfuss = 110,6 preussische Quadratruthen.

בית סאה = 2500 hebräische Quadratellen = 7434,75 pariser Quadratfuss = 55,3 preussische Quadratruthen.

בית ארבעה קבין = 1666⅔ hebräische Quadratellen = 4956,50 pariser Quadratfuss = 36,86 preussische Quadratruthen.

בית קב = 416⅔ hebräische Quadratellen = 1239,12 pariser Quadratfuss = 9,22 preussische Quadratruthen.

בית רובע = 104⅙ hebräische Quadratellen = 309,78 pariser Quadratfuss = 2,31 preussische Quadratruthen u. s. f.

Diese Feldmaasse werden theils als Quadrate, theils als Rechtecke aufgefasst; letzteres geschieht, wenn die Fläche als Quadrat gedacht, eine irrationale Seite ergeben würde. So wird z. B. בית סאתים als Rechteck, dessen angrenzende Seiten 50 und 100 Ellen lang sind, בית ד' קבין als Rechteck dessen Seiten 50 Ellen und 33⅓ Elle lang sind, בית רובע als Rechteck, dessen Seiten 10 Ellen und 10 Ellen 2⅓ Handbreite lang sind, בית סאה hingegen als ein Quadrat von 50 Ellen Seitenlänge angesehen.

Als ein Maass für eine Feldfläche wird Kilajim 2, 6 שלשה תלמים שכל פרזית die Breite von drei Ackerfurchen angeführt, welchen Raum der jerusalemische Talmud zur Stelle auf einen Feldstreifen, der an einem Ende zwei Ellen lang, zwei Ellen breit ist und bis zum andern Ende spitz zulaufen kann, annimmt.

---

[98]) Erubin 23 b.

III. Hohlmaasse.

Die Hohlmaasse für trockene und flüssige Gegenstände hängen insofern zusammen, als sie auf einem und demselben Maasssysteme beruhen, d. h., dass ihnen dieselbe Maasseinheit, der Chomer, zu Grunde liegt. Ezechiel 45, 11 weist darauf hin, dass das Efa ein Maass für trockene und das Bat ein Maass für flüssige Dinge von einer Grösse sein sollen, und zwar sollen sie beide als ein und derselbe Theil des grösseren Maasses Chomer aufgefasst werden. (האיפה והבת תוכן אחד יהיה לשאת מעשר החמר הבת ועשירית החמר האיפה אל החמר יהיה מתכנתו)

Auch finden sich Hohlmaasse, die für beide Aggregatsformen des Flüssigen und Trocknen zugleich gebraucht werden, und so gehen in gewissem Sinne die beiden Maasssorten in einander über. Der Talmud erwähnt 3 verschiedene Hohlmaasssysteme „Wüstenmaass (מדה מדבריות), jerusalemisches Maass (מדה ירושלמיות) und sepphorisches Maass (מדה ציפורית)." Für die Reduction des einen auf das andere werden folgende Gleichungen im Talmud angeführt. Die Mischna [99]) führt an:

5 Saa jerusalemisches Maass = 6 Saa Wüstenmaass, oder
1 Saa jerusalemisches Maass = 1⅕ Saa Wüstenmaass.
(חמש סאין ירושלמיות שהן שש מדבריות)

Der Talmud [100]) stellt folgende Gleichung auf:

7,2 Viertelkab Wüstenmaass = 6 Viertelkab jerusalemisches Maass = 5 Viertelkab sepphorisches Maass (ז" רבעים קמה ועוד חייבת בחלה שהן ו" של ירושלמיות שהן ה" של ציפורי). Ferner [101]):

1 Saa jerusalemisches Maass = 1⅕ Saa Wüstenmaass,
1 Saa sepphorisches Maass = 1⅕ Saa jerusalem. Maass,
daher:

1 Saa sepphorisches Maass = $1\frac{11}{25}$ Saa Wüstenmaass,
oder umgekehrt:

1 Saa Wüstenmaass = $\frac{5}{6}$ Saa jerusalemisches Maass,

---

[99]) Menachot 7, 1 und Tosifta Menachot 8.
[100]) Erubin 83b.
[101]) Ibid. 83a.

1 Saa jerusalemisches Maass = $^5/_6$ sepphorisches Maass, daher:

1 Saa Wüstenmaass = $^{25}/_{36}$ sepphorisches Maass.

(סאה ירושלמית יתירה על מדבריות שתות ושל ציפורית יתירה על ירושלמית שתות).

Die biblischen Hohlmaasse sind zunächst Wüstenmaass, dass aber auch Wüstenmaass und jerusalemisches Maass gleichzeitig im Gebrauche war, geht aus einer gegebenen Antwort hervor, die der Talmud[102]) von R. Aschi anführt, nämlich, dass der Priester beide Maasssorten angewendet habe.

(רב אשי אמר .... בכל יום היה חותה בשל סאה מדבריות ומערה לתוך שלשת קבין ירושלמית).

In Betreff der Namen für die Hohlmaasse ist zu beachten, dass alle Behälter die becher- oder schaalenartige Form haben, überhaupt mehrere im gewöhnlichen Gebrauche stehenden Hohlgefässe zugleich als Maasse angewendet wurden und die Namen dieser Gefässe dienten für die Namen der Maasse, wie unten an Beispielen gezeigt wird. Um nun die Grösse der Hohlmaasse festzustellen, gehen wir wieder von der oben pag, 304 hergeleiteten Werthbestimmung aus:

1 Log = 1 ξέστης = 1 Sextarius = 27,694 pariser Kubikzoll = 0,47977 preussische Quart, und suchen nun die relativen Beziehungen der Hohlmaasse zum Log zu bestimmen, wobei die strenge Sonderung der Maasse für flüssige und trockene Dinge nicht immer einzuhalten ist. Zunächst soll mit dem Maasse für trockene Körper, und zwar mit dem zum Log oft in Beziehung vorkommenden Maasse der „Eigrösse", der Anfang gemacht werden.

IIIa. Maasse für trockene Körper.

A. בי צ ה Ei.

Die Grösse eines Eies wird oft im Talmud als Maass angewandt. Es wird sein Verhältniss zu den anderen Maassen gegeben und in der Mischna[103]) ein Verfahren angezeigt, in wel-

---

[102]) Joma 44b.

[103]) Kelim 17, 6.

cher Weise das Ei als Maass zu bestimmen ist. Der jerusalemische Talmud [104]) gibt eine Beziehung der Eigrösse zu einem anderen Maasse an, er setzt 1 Kab = 24 Eier (קבא כמא עבד עשרין וד" בעין). Da nun, wie sich bald ergeben wird, 1 Kab = 4 Log, so sind 4 Log = 24 Eier, also 1 Log = 6 Eier. Dasselbe ergibt der babylonische Talmud [105]), bei dem 1 Saa = 144 Eier gesetzt wird. Nun ist, wie wir bald erweisen werden, 1 Saa = 6 Kab, 1 Kab = 4 Log, so sind 24 Log = 144 Eier, d. h. 1 Log = 6 Eier. Die Grösse eines Log ist nach pag. 304 = 27,694 pariser Cubikzoll = 0,47977 preussische Quart, so ist

die Grösse eines Eies = 4,616 pariser Cubikzoll = 0,07996 preussische Quart [106]).

B. קב (*κάβος*) und seine Theile.

In der Bibel [107]) wird das Viertelkab (רובע הקב) erwähnt. Das Kab (קב), das Halbkab (חצי קב), das Viertelkab (רובע הקב oder רובע [108]) und das Achtelkab (חצי רובע) werden im Talmud [109]) oft als Maasse angeführt. Die Grösse des Kab, durch das schon bekannte Log ausgedrückt, wird im jerusalemischen Talmud [110]) angegeben. Dort wird nämlich der Zusammenhang zwischen dem dem Kab nächst grösseren Maasse Saa und dem nächst kleineren Log gegeben. Das Saa enthält 24 Log (סאתא עבדא עשרים וארבע לוגין). Da nun (vergl. unten s. v. סאה) 1 Saa = 6 Kab, so sind nach dieser Angabe:

---

[104]) Terumot 43, 3.

[105]) Erubin 83a und Bamidbar Rabba sectio 18.

[106]) Der Ausdruck בצים שוחקות für etwas grössere Eier als die gewöhnlichen, wird Erubin 83a angeführt.

[107]) 2 Reg. 6, 25.

[108]) Vgl. Raschi zu Baba bathra 89b. (הקב וכל רביעית בד"ה תומן שבגמרא רביעית הלוג כל רובע רובע.)

[109]) Mischna Kilaim 2, 1., Ketubot 5, 8. 11, 4., Baba mezia 3, 7., Baba bathra 1, 6. 2, 5. 7, 2., Kelim 17, 4., Ohalot 2, 1., Talmud Nasir 52b., Sota 8b., Baba bathra 89b. Der jerusalemische Talmud Sota 17, 1., Tosifta Sota 3.

[110]) Terumot 47, 2.

6 Kab = 24 Log oder 1 Kab = 4 Log. Nun fanden wir 1 Log = 27,694 pariser Kubikzoll = 0,47977 preussische Quart, so ist

1 Kab	= 110,776	pariser Kubikzoll	= 1,9190	preussische Quart,	
1 Halbkab	= 55,388	„	„ = 0,95954	„	„
1 Viertelkab	= 27,694	„	„ = 0,47977	„	„
1 Achtelkab	= 13,847	„	„ = 0,23989	„	„

Ein anderes Kab wird im Talmud [111]) mit folgender Grössenangabe angeführt. Ein grosses Kab enthielt fünf sepphorische Viertelkab [112]) קאי (חמשה רבעים) קבא מלונאה נמי אראי שיעורא, Es sind daher nach der oben angegebenen Gleichung zwischen sepphorischem und Wüstenmaass 5 sepphorische Viertelkab = 7,2 Viertelkab = 1,8 Kab Wüstenmaass. Dieses grosse Kab ist also 1,8 mal so gross, als das gewöhnliche Kab = 1,8 mal 110,776 = 199,3968 pariser Kubikzoll = 3,454344 preussische Quart.

Ein nehardäisches Kab קבא דנהרדעא ohne Grössenangabe erwähnt der Talmud [113]) in dem Sinne, dass man sich in denjenigen Städten, in welchen das Kab von Nehardea gebraucht wird, nach der Sitte von Nehardea bei dem dort im Talmud fraglichen Gegenstande zu richten habe [114]).

Auch sprüchwörtlich kommt das Kab mehreremale im Talmud [115]) vor.

C. תומן, Achtel und seine Theile.

Im Talmud [116]) wird תומן als Maass für trockene Dinge angeführt und als der achte Theil des Kab angesehen, ferner das חצי תומן als seine Hälfte. Mithin ist

---

[111]) Pesachim 48a.

[112]) Aruch s. v. מגלן hat מגלתאה = *μέγαλον* gross.

[113]) Ketubot 54a.

[114]) Es weist auch diese Stelle auf eine provinzielle Verschiedenheit der Maasse hin.

[115]) Mischna Sota 3, 4., Talmud Jebamot 17a, 45a, besonders Kiduschin 49b.

[116]) Baba bathra 89b., Sota 8b, jerusalemischer Talmud Sota 17, 2, Tosifta Sota 3.

1 Tuman = 13,847 pariser Kubikzoll = 0,23988 preussische Quart,

⅛ Tuman = 6,9235 pariser Kubikzoll = 0,11994 preussische Quart.

(Fortsetzung folgt.)

Die Neugestaltung des Rabbinenwesens und deren Einfluss auf die talmudische Wissenschaft im Mittelalter.

Zweiter Artikel*).

Von Dr. M. Güdemann.

(Vergl. Monatsschrift d. J. S. 68.)

Man vergegenwärtige sich, um das Streben R. Meir halewi's**) richtig zu würdigen, die gewaltige Umwälzung, welche die trau-

---

*) In dem ersten Artikel dieser Abhandlung sind folgende Druckfehler zu berichtigen. Man lese S. 69 Z. 17 v. o. „aufgeblasenen"; S. 97 Z. 6 v. u. „Maharil"; S. 89 Z. 11 v. o. „Maharil"; das. „Der Bekannte"; S. 99 Z. 14 v. o. „268—273"; S. 100 Z. 3 v. o. גזרת; S. 101 Z. 16 v. u. ס"ג"ל; S. 107 Z. 3 v. o. „dieses".

**) Wir tragen hier noch einige Notizen über R. M. h. nach. Zur Beleuchtung seines Charakters diene folgende Aeusserung, die Maharil (Likkute dinim) mittheilt: איתמר ר' מכבד עשירים היה אמר (מהרי"ל) ששמע ממהר"מ סג"ל דר"ל מרחוק שרבי עצמו דיה"ד עשיר מופלג לכך הרגיל את עצמו לכבד את העשירים כדי להחלמד העם שהם ג"כ יכבדוהו בשביל עושרו ולא בשביל חורתו שלא רצה לישמש בכתרה של תורה ליטול עטרה להתגדל בה. Dieser Ausspruch lässt nicht auf Anmassung schliessen! Ueber seine Disciplin berichtet Maharil (das.): ששמע מפי רבו מוהרם מהר"ש שהוא ראה פעם אחת לבית מהרמסג"ל שנכבד אחד מבחורי ישיבה זרק בחרתו קערה לראש השמש שהיה משרת לבחורים וכשנשמע הדבר באזני מהרמסג"ל אמר להחרים אותו על כל פנים על שהחריש בשמש והוא שהוא שלחותא דרבנן וכל החבורה טרחו טורח גדול עד מאד טרם חמת המלך שככה והצריך את הבחור ההוא להרבות פיוסים שימחול לו המשרת. — Das Ansehen und die Bedeutung des R. M. h. erhellt ferner aus Nachrichten bei M. Minz, R. G. A. 39. (Das Nähere ergibt sich aus das. R. G. A. 101, wo R. M. h. abermals genannt wird). S. ferner das. R. G. A. 80. (Merkwürdigerweise berichtet in Betreff des an letzterem Orte behandelten Ge-

rigen Ereignisse des 14. Jahrhunderts in der geistigen Situation der Juden herbeigeführt hatten. In Frankreich, wo schon im Anfange des Jahrhunderts (1306) Philipp der Schöne die Geissel über den Rücken der Juden geschwungen, wo weiterhin die unter dem Namen „Geserat haroim" und „Geserat mezoraim" bekannten Verfolgungen nicht minder, als die abermalige Austreibung der Juden (1321) dieselben bis zur Verzweiflung gedrängt und ihren Lebensmuth gebrochen hatten, war die Wissenschaft so in Verfall gerathen, dass gegen Ende des Jahrhunderts, wie uns ausdrücklich berichtet wird*), „kaum fünf bis sechs gesetzeskundige Männer vorhanden waren." Derselbe Verfall der Wissenschaft aus denselben Gründen unter den deutschen Juden dieser Zeit. Der „schwarze Tod" hatte die abergläubische Christenheit zu einer Hetzjagd gegen die Juden aufgereizt; fast alle Gemeinden Deutschlands lieferten Opfer

---

genstandes Maharil R. G. A. 86 das Gegentheil im Namen des R. M. h.) S. noch das. R. G. A. 22, 161, 167: אמר לנו מו' השר שכך רצה גם בהיותו באותו מדינ' מציק מים על ידי מהר"ם ס"ל וכו' (scil. קלויזנער) מהר"א. Hieraus ergibt sich, dass R. A. Klausner nicht blos ein Zeitgenosse, sondern ein Schüler des R. M. h. war, wonach Grätz's Angabe in dem während der Ausarbeitung dieser Abhandlung erschienen Bd. VIII, S. 12, Anm. zu ergänzen. — Siehe endlich noch über R. M. b. Jiserlein, Pes. 14 und Maharil, R. G. A. 211, wo sich folgende interessante Notiz findet: בימי חורפי בהיותי בארץ הדמים שמעתי שמהר"א ז"ל עשה מעשה לחלוץ מן הסומא כשלא היה שם אח אלא הוא ושמעתי באותו פעם שמהר"ם סג"ל ז"ל הוקשה מאד בעיניו שעשה מעשה בלתי שאילת חכמי הדור ואפילו על יש מרבותינו גדולי הדור נתרעם קצת שהשיבו על ככה כי אמר שענין כזה יביאון אל רבותינו וקני הדור שידעו קבלות ומנהגים מפי רבותינו הגדולים ז"ל. Hinsichtlich des hier erwähnten ארץ הדמים, das sich auch sonst bei Maharil, so R. G. A. 174 (מנהג ארץ הדמים) findet, vermuthe ich, da mir eine anerkannte Erklärung dieses Wortes nicht bekannt ist, dass es der in's Hebräische übertragene Name einer deutschen Provinz, vielleicht „Steiermark" (דמים = Geld, Steuer, vergl. Isserlein, R. G. A. 342 מדינות שטי"ר) ist. Wenigstens muss nach dem Zusammenhange hier eine in der Nähe von Wien, dem Wohnsitze R. M. h's., gelegene Provinz gemeint sein.

*) Is. b. Scheschet a. a. O. (לא היה בכל לשון הערפתים מחמשה לששה למדינים בק-דבנים והעם). Vergl. Zunz, zur Geschichte. S. 190.

zu jenen kannibalischen Menschenhekatomben. Dies nachhaltige Ungemach drückte wie ein Alp auf den Geist der deutschen Juden; es fehlte nicht allein an hervorragenden Lehrern, sondern überhaupt an der Lust, der Wissenschaft obzuliegen. Man kann die Mitte des 14. Jahrhunderts die Klimascheide auf dem Boden der Gesetzesforschung nennen. Die Zeit des Druckes und des Elends hatte sich wie eine verdunkelnde Scheidewand zwischen die Vergangenheit und die Gegenwart eingeschoben; dort ragten noch Riesengestalten, schöpferische Geister, rings umgeben von rühriger Strebsamkeit, naturwüchsiger Geistesfrische; hier starrte eine ausgebrannte Einöde, deren magere Vegetation ein kümmerliches Dasein fristete; mitten inne klaffte der Abgrund, in welchem neben unzähligen Leibern grosse Erinnerungen, mächtige Anregungen, triebkräftige Keime begraben lagen, und statt ein neues Leben zu entfalten, vermoderten. Die Brücke des Geistes, welche die Zeiten verbindet, schien abgebrochen: der jüdischen Welt des ausgehenden 14. Jahrhunderts war unter dem Schrecken unausgesetzter Verfolgung das Verständniss der Geschichte und selbst der nächsten Vergangenheit entschwunden.

So erklärt es sich, dass der Strom sprudelnden Geisteslebens, der noch vor 50 Jahren in breitem Bette floss, in dem Wüstensande dieser Zeit plötzlich versiegt; überall suchte man nach einem Anhalte sich aufzurichten, nirgends selbstbewusste Originalität, ureigenes Schaffen war eine Unmöglichkeit geworden, man begnügte sich mit dem Sammeln und dem handwerksmässigen Zusammentragen von Splittern und Resten, die man verehrte als Erinnerungszeichen an eine Vergangenheit, mit welcher man innerlich wenig gemein hatte. So entstanden, als beinahe die einzigen Schriftdenkmale jener Zeit, die Sammlungen der Minhagim und der Meinungen und Aussprüche berühmter Zeitgenossen*).

*) Vergl. Grätz, Gesch. d. Jud. Bd. VIII., S. 12, Anm. 1. Hier wären auch die verschiedenen פסקים = Sammlungen zu nennen, wie die פסקים וכתבים des Isserlein und eine dieser ähnliche Sammlung לקט ישר, welche auf der Münchener Bibliothek sich handschriftlich

Man nahm auch keinen Anstand, die Schwäche offen zu bekennen, — ein zweifelhaftes Verdienst, wenn es auf Kosten des Selbstvertrauens erworben wird. Das war aber hier der Fall. Man beugte sich so tief vor der Vergangenheit in den Staub, dass man zu dem Muthe, sie weiterzuführen, sich nicht mehr aufraffen konnte. Was „vor den Leiden" — קודם הגזרות, wie man allmälig mit stehendem Ausdrucke die Zeit vor dem Ausbruche der Judenverfolgungen bezeichnete — gesprochen und geschrieben war, galt wie ein Orakel; die Gegenwart beschied sich mit einer beinahe unwürdigen Selbstverleugnung*). Es schien, als hätte ein gleichsam epidemisches Gefühl geistiger Ohnmacht die Gelehrten dieser Zeit beschlichen, und als wäre eine eigene Meinung und ein selbstständiges Urtheil auf dem Gebiete der Lehre eine Versündigung an den Geistern der Vergangenheit. Daher wies man denn den Titel eines „Gelehrten" (תלמיד חכם) von sich, — ein Verfahren, welches Einzelne wohl auch früher befolgten, aber damals aus Bescheidenheit, nicht aus Selbstunterschätzung; jetzt befleissigte man sich übertriebener Demuth und traute sich keine andere Weisheit zu, als die Erkenntniss, dass man den Namen eines Weisen nicht verdiene**).

---

befindet. Dem Compilator des letztgenannten Buches dienten wiederum zur Hauptquelle die לקוטי ר' יודא אברניק. Wie erpicht man darauf war, die Gedankenspäne berühmter Männer zu sammeln, beweist der Umstand, dass man sogar Papiere stahl, um sie zu copiren! (מימה שנגבו להעתיק, Vorrede des לקט יושר) (Mittheilung von Steinschneider).

*) Maharil, R. G. A. 71 (האגודה) היה קודם רא חזי מר זה המחבר הגזרות שידוע שאז היו גאוני ארץ ועתה הדור היתום הזה שאין בו יודע בין ימינו לשמאולו וצפרניהם של ראשונים ושיחתן עדיפא מכריסן ומהודתן של אחרונים כלום יש בדור הזה שיש לו לפקפק בזה ולא שיך בזה יפתח בהדו' וכו'. Man beachte, mit wie überschwänglicher Verehrung Maharil hier von dem Verfasser des „Aguda" redet, und dieser schrieb kaum 50 Jahre vor seiner Zeit. — Siehe ferner das. R. G. A. 103: ומכל מקום יש לחוש לדברי אגודה דבתרא הוא . . . . ובעל הוראות היה וידע קבלות ומנהגים מסיני כדמוכח בספרו ומי יבא אחרי המלך וכו'. Vgl. Jak. Weil, Hal. 68: אין תלמיד חכם בזמן הזה ואותו שתקן ספר אגודה היד קודם הגזרות וכו'.

**) Der Grundsatz אין תלמיד חכם בזמן הזה — scharf betont erst von dem Aguda (vgl. Jak. Weil, Hal. 68) — sollte insbesondere dem Verfahren unwürdiger Gelehrten, für empfangene Unbill mit Berufung

Man wird diese eigenthümliche, dem Geiste des Judenthums widerstrenbede Erscheinung durch nichts Anderes erklären können, als durch das allgemeine Zeitbewusstsein, das sich aus dem Wirrsal der äusseren Verhältnisse nicht herausfinden und für die Lösung der hohen Aufgabe, selbstständige Fortsetzerin der Vergangenheit und Schöpferin einer Zukunft zu sein, nicht die genügende Ruhe und Sammlung finden konnte. In der That hat denn auch jenes Zeitalter eine Zukunft nicht geschaffen: es

---

auf den Talmud eigenmächtig Geldstrafen oder den Bann zu decretiren, einen Riegel vorschieben. Hatte dieses Verfahren auch hie und da überhand genommen (vergl. Is. b. Sch. R. G. U. 61. מלמרי תנקות היו מנדין לכבודם), so ward jener Grundsatz doch in einer Weise geltend gemacht, die mit dem Bewusstsein der eigenen Würde unverträglich ist. S. J. Weil R. G. A. 129: דברותיהו אין קרוי ת"ח כמו בימיהם שהיו יודעים ובקיאים בכוליה תלמודא במשנה בהלכות וכו' und daselbst R. G. A. 146: ועדה בזמן הזה בעו"ה נתקלקלו הדורות ותמעטו הלבבות ונרעעוחו הדיינים לא אשכחן שום למדן בעולם שהוא מומח' לרבים Aehnliche Aeusserungen finden sich auch bei Maharil und werden im Namen Menachem's von Merseburg berichtet bei J. Weil. Hal. 68, wo er schliesst: אנו רואין בעינינו הרבה רבנים המשתמשים בכתר הרבנות ואינם ראויים לכך ואין בידם לא לחם ולא שמלה ואפילו לבחור אינם ראויים והרבה מהם שהועמדו בשביל ממון. Man vergleiche dagegen, wie noch Is. b. Sch., obgleich er von den „Gelehrten" Demuth und Bescheidenheit fordert, ihre religiösen Rechte betont (a. a. O.). Freilich bemühete man sich denn auch später, als das Selbstbewusstsein der Rabbiner — durch die weiter anzugebenden Ursachen — wieder erwachte, die alten Ehren und Befugnisse zurückzuerobern (vergl. Isr. Brünn R. G. A. 102), und hundert Jahre nach Jacob Weil lautete die Sprache in Betreff der Bedeutung und der Machtvollkommenheit der Rabbiner schon entschiedener. So sagt Isaak Adarbi (דברי ריבות), R. G. A. 295: יצאתי לעזרת השם בגבורים למלחמת חובה וזה כי חייב כל אדם להרים דגל עטרת תפארת החכמים השלמים ושרים וכל המבוה ת"ח אין לו חלק לע"ה"ב . . . ואין לך בזמן גדול מזה שיתחברו אנשים ויסכימו לבטל הכח המסור לתלמידי חכמים לנדות למי שראוי לנדות ויאמרו שלא יהיה הנדוי נדוי כי אם בהסכמת המתים יהיו מי שיהיו אין זה כי אם קשר בוגדים. Man beabsichtigte nämlich, die Einrichtung zu treffen (vergl. Isr. Brünn R. G. A. 188), dass die Rabbiner nur im Verein mit den Vorstehern den Bann sollten verhängen dürfen.

hat nur die Vergangenheit, gleichsam in Kisten verpackt, der Folgezeit überliefert — eine Fortentwickelung der jüdischen Lehre hat es nicht angebahnt.

Denn das Misstrauen, das man in die eigene Leistung setzte, im Vereine mit jener überschwänglichen Verehrung früherer Leistungen, schob ein Moment in die jüdische Wissenschaft ein, das ihr bis dahin fremd war, den freiwilligen Verzicht auf das Recht selbstständiger Auffassung und Fortbildung der Lehre. Zu einem solchen Verzichte sich bekennen, hiess aber den Boden preisgeben, auf welchem der Talmudismus erwachsen war und allein gedeihen konnte. So entzog man demnach durch eben die kurzathmige Aengstlichkeit, mit welcher man die Totalität des Judenthums vor der leisesten Berührung zu wahren sich bemühete, demselben seine Frische und seinen eigentlichen Lebensodem. Es ist belehrend, hier einen Vergleich anzustellen zwischen dem selbstbewussten Freimuthe einer früheren Zeit und der zusammengeschnürten Engherzigkeit dieses trübseligen Jahrhunderts. Der Verfasser der Halachoth gedoloth hatte der nachtalmudischen Zeit die Berechtigung bestreiten wollen, gewisse rituelle Fragen, zu deren Entscheidurg es der Anstellung von Experimenten bedarf, auf Grund derselben zu erledigen. Damals schon begann die Aengstlichkeit, deren nachmalige Uebertreibung weder der Lehre, noch der Religionsübung zum Vortheil gereichen sollte. Aber Raschi wies jene Meinung mit bemerkenswerthem Freimuthe zurück, die Freiheit der Forschung durch den Bibelvers begründend (Deuteron. 17, 9): „Und Du sollst zu dem Richter geh'n, der in jenen Tagen sein wird*)!" An die Stelle so echten Selbst-

*) S. Raschi zu Chullin 52a: כתוב בהלכות גדולות כל היכא דבעי בדיקה כגון נפולה ושבורה הרוסה דמתכשרי בבדיקה ר"מ בדורות קמאי דדנו בקיאי למברק אכל אנן לא בקיאין ולא סמכינן אנפשן ולי נראה דאין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות ומותר לסמוך עליו דכתיב ובאת אל השופט אשר יהיה בימים ההם. Wie ängstlich man nachher war, früheren Autoritäten entgegenzutreten, mag ein Ausspruch R. Joseph Karo's beweisen, Beth Joseph zu Joreh deah C. 35: ואם לבך נקפך אפשר לומר עלי השובה זו (של הרשב"א) לאו מר בריה דרבינא חתם עלה וכמו שכתב הוא עצמו לדחות תשובת גאון אחד. Also J. Karo musste sich für die Controverse mit R. Sal. b. Adereth den Muth erst von diesem entlehnen.

bewusstseins tritt jetzt die schüchternste Zurückhaltung; Bekenntnisse wie: „Wir wissen nicht" (אין אנו יודעין), „wir sind nicht kundig" (אין אנו בקיאין) treten vor die freie Forschung und der blindeste Autoritätsglaube macht sich geltend, dem gegenüber ein beliebiger frommer Brauch, war er auch nur an eine Provinz oder eine Stadt geknüpft und nicht einmal durch hohes Alter geheiligt, von canonischem Gewicht war*).

Noch eine andere Erscheinung, zusammenhängend mit jener blinden Verehrung älterer Autoritäten und dem Aufhören selbstständiger Forschung, tritt in den Vordergrund jener Zeit, Zeugniss wie Erzeugniss einer Geistesrichtung, welche das flüssige Element der jüdischen Lehre innerhalb der Grenzen eines beschränkten Scholasticismus einzudämmen drohte. Man vernachlässigte die Quellen und setzte sich dadurch immer mehr ausser Zusammenhang mit den Hauptadern der jüdischen Lehre. Es ist sehr bezeichnend für die Forschung jener Zeit, dass die Beziehungen auf die halachischen Quellenwerke, als Mechilta, Sifra, Sifre, den jerusalemischen Talmud, mit welchen die vorhergehenden Jahrhunderte sich noch innig vertraut zeigen, jetzt immer seltener werden. Soll man auch die Verstümmelung des jerusalemischen Talmuds auf Rechnung jener Zeit setzen? Derselbe war im 13. Jahrhundert sicher noch vollständig oder doch vollständiger als jetzt erhalten**), — liegt nicht die Vermuthung nahe, dass die geringe Aufmerksamkeit, die man von nun ab den Quellen widmete, auch den trostlosen Zustand des Jeruschalmi — in welchen derselbe während dieses Zeitabschnittes gerathen

---

**) Bei Maharil, R. G. A. 59 fragt ein Gelehrter sehr bezeichnend für jene Zeit: והנה אחותי (אחותך ?) בגליין שתי' רגילה .... וזה הוקיקני לשאול לאמ"ו והנה ידעתי שדקדוקים מחמת חסרון הדעת בעו"ה וכגון זה פתח פיך לאלם וכו'. Maharil antwortet nicht minder bezeichnend: וזה שכתבת מנהג אחותי שתי' .... זה כמו שאמרתי לחברי בישיבה מנהג אבותינו תורה הוא .... ובגליל התחתון מנהג הוא ומשם למדה אחותי מאחותה מרת שמחה .... אך לא יכולתי להתאפק להודיע דכל מנהג אבותינו בנו על היסוד ולא דבר ריק הוא והפורש ממנו וכו'.

**) S. Asulai, Schem hag. II, s. v. ירושלמי und תלמוד.

zu sein scheint — verschuldet hat*) ? Auf dem Gebiete der Gesetzesforschung macht sich die Abwendung von dem Quellenstudium in einer ganz bestimmten Erscheinung, und zwar nicht zum Vortheile der ersteren geltend. Während in früherer Zeit die bequeme Praxis, mit Vernachlässigung der Quellen blos aus dem maimunischen Codex sich Rath's zu erholen, bitter getadelt wurde**), fand dies unwissenschaftliche Verfahren jetzt immermehr Eingang und ward sogar, weil es sich hinter eine fromme Verehrung älterer Autoritäten verstecken konnte, anerkannter Brauch (?). Dabei waren die Compendien, auf welchen man fusste, oft jüngsten Datums***); aber die Beachtung derselben und selbst der gelegentlichen Rechtsgutachten älterer Lehrer ward dringender anempfohlen, als ein selbstständiges Eingehn auf die Quellen†).

---

*) Der jerusal. Talmud war nie vollständig erhalten, vergl. Hodegetik S. 220, 319; auch war er schon in den Tagen der Tosafot, des R. M. b. Nachm., R. J. b. Aderet, wie von ihnen selbst bemerkt wird, corrupt. Dass übrigens der Mechilta u.s.w. in dieser Zeit nicht gedacht, dürfte lediglich in der Seltenheit dieser Werke in dieser jammervollen Zeit einen hinlänglichen Grund haben. Bemerkenswerth ist, dass in den Rsp. des R. Isserlein der בעל המאור nicht erwähnt ist und er nur den R. J. Halevi aus den beim ראש angeführten Stellen kennt. Dieses gilt auch von anderen sefardischen Autoren wie dem בעל העטור ff.; diese Werke waren wahrscheinlich nur in geringer Anzahl nach Deutschland gelangt und gingen in den Zeiten der Verfolgung ganz zu Grunde. D. R.

**) S. Is. b. Schesch. R. G. A. 44. וגם אותם המורים הוראה על פי ספרי הר"ם ז"ל ולא קדמה להם ידיעת התלמוד הרי הם בכלל ודגם לבו בהוראה ..... והנה אעתיק לך תשובת הרא"ש ז"ל לחכם ה"ר מצליח ז"ל ה"ל כל המורים הוראה מתוך דברי הר"ם ז"ל ואינן בקיאין בתלמוד לדעת מהיכן הוציא דבריו טועה להתיר את האסור ולאסור את המותר .... שאם אינו בקי בתלמוד אינו מבין דבר לאשורו ולאמתו ונכשל בדין ובהוראה לכן לא יסמוך אדם על קריאתו בספריו לדון ולהורות אם לא שימצא ראיה בתלמוד וכו'

***) Man vergl. nur in Betreff der überschwänglichen Verehrung, welche z. B. dem Verfasser der „Aguda" gezollt wurde, die oben angeführten Citate aus Maharil u. A.

†) Maharil, R. G. A. 76. ומה שכתבת שאין לסמוך על התשובות אדרבה הלכה למעשה הוו ולפינן מיניהו טפי מדברי פוסקים שלא היו בשעת הוראה

Diese Züge bilden die Signatur der Zeit, welcher R. M. h. angehört*). Wenn es nun erlaubt ist, aus dem Gesammteindrucke eines Zeitabschnittes einen Schluss zu ziehen auf die Absichten und Ziele derjenigen Männer, denen hervorragende Eigenschaften es verstatten, die Schäden ihrer Zeit zu erkennen und dieselben in ein gesünderes Leben hinüberzuleiten: dann dürfte es unschwer sein, die Richtung, wohin R. M. h. seine Thätigkeit lenkte, insbesondere aber die Absichten, welche ihn bei der Wiedereinführung der Semicha geleitet haben mögen, aufzufinden. Man erinnere sich nur, dass R. M. h., wie wir gezeigt haben, in dem gelehrten Kreise der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zugleich als der älteste und angesehenste erscheint; er stand mit jener Zeit „vor den Leiden", welche das Abendroth der freien Forschung und des wissenschaftlichen Selbstbewusstseins bildet, mindestens noch durch das Band der Erinnerung, wenn nicht durch thätige Theilnahme, in Zusammenhang: mithin musste ihm der jetzige Zustand der Wissenschaft, die jähe Abnahme selbstständiger Forschung und das Eindringen eines schädlichen Autoritätsglaubens unzweifelhaft aufstossen und als für die Entwickelung der jüdischen Lehre höchst bedenklich erscheinen. Hier ist denn auch der Punkt, wo R. M. h. seine Hebel angesetzt hat. Wie es gegenüber der gedrückten Stimmung der Zeit vor Allem einer kräftigen Aufhülfe und Ermunterung bedurfte, wie bei der Engherzigkeit, die sich des Rechtes eigener Meinung entäussern zu müssen glaubte, zuvör-

---

... ומשום הכי גרסינן בתלמודא בכמה דוכתי והלכה למעשה וכן באור זרוע כמה זמנין להודיע שאין כאן ספק וגמגום והחשובות שפסקו על המעשה הייגו הלכה למעשה וכל רבותינו שאחר התלמוד כולהו מייתו מחשובות דקמאי ואנן יחמי דיחמי לא כל שכן. (Diese Stelle hat in sich ihre genügende Rechtfertigung. D. R.)

*) Die Schilderung dieser Zeit beruht freilich auf Nachrichten, die oft mehrere Decennien jünger sind. Denn aus der Zeit R. M. h's. besitzen wir beinahe Nichts. Indessen erkennt man leicht, dass alle jene in unserer Schilderung hervorgehobenen und durch die Citate bestätigten Momente nur unmittelbare Folgen des allgemeinen Druckes sind, und demnach für die Zeit des R. M. h. mit noch gleicher Bestimmtheit angenommen werden müssen.

derst die Anregung eines wissenschaftlichen Selbstbewusstseins nöththät: so kann auch hinter der Wiedereinführung der Semicha keine andere Absicht, als die Erreichung dieser Ziele, gesucht werden. Der Zweck der neuen Institution stellt sich bei einer genauen Erwägung der damaligen Verhältnisse, um es kurz zu sagen, so: die ausdrückliche Belehnung mit dem Titel „Lehrer" (Rabbiner)*) sollte dem Belehnten den Muth des Selbstbewusstseins geben und ihn auf dem Gebiete der Lehre wiederum selbstherrlich machen**).

---

*) Man wählte die Bezeichnung רב „Lehrer" — denn die Autorisation sollte vornehmlich den Charakter der Selbstständigkeit auf dem Boden des Gesetzes ausdrücken — und gab ihr die Bedeutung einer Titulatur. Dies bezeugt ausdrücklich R. Levi b. Chabib, Gutachtensamml. ed. Venet. p. 305, 6 שלא חועיל אותה הסמיכה אלא להקרא רב בסמיכות חוצה לארץ הנהוגה גם עתה בין האשכנזים והצרפתים והאיטלייניש. Der Nachdruck ist also auf רב zu legen; daher auch die Bezeichnung „Rabbiner". Auch die ältere Bezeichnung „Hochmeister" entspricht dem Titel רב. Man bezeichnet darum die Institution des R. M. h. fälschlich mit סמיכת מורינו, wahrscheinlich nach dem Vorgange des wenig verlässlichen David Gans (s. v. Maharil). Ursprünglich war diese Bezeichnung, die ja schon lange vor dieser Zeit im Gebrauche war (vgl. Zunz, zur Gesch. S. 205), wohl nur eines von den freiwilligen Epitheten; gewann aber späterhin, vielleicht weil der Eitelkeit eine grössere Befriedigung gewährend, die Oberhand.

**) Bekanntlich herrscht über das, was man mit der Wiedereinführung der Semicha eigentlich beabsichtigte, die grösste Ungewissheit. Abravanel (Leb Aboth zu Cap. 6, 2), dem die Einrichtung, als er nach Italien kam, ganz neu war, obgleich sie damals beinahe schon 100 Jahre zählte, hielt sie für weiter Nichts, als für eine Nachahmung der Doctorpromotionen auf christlichen Universitäten. David Gans (a. a. O.) stellte dann die Vermuthung auf, man habe mit der Institution bezwecken wollen, Unberufene vom Lehramte fern zu halten. Wenngleich man nun nicht in Abrede stellen kann, dass die Semicha, einmal anerkannt, sich zu einem Kriterium für die Befähigung zum Rabbineramte gestaltete, so war dies doch nur ein Erfolg, nicht die ursprüngliche Veranlassung der Semicha. Es ist daher befremdend, dass selbst Zunz (a. a. O. S. 185f.) und Grätz (Bd. VIII, S. 12) die Vermuthung David Gans' noch aufrecht erhalten haben. Aus der Zeit des R. M. h. kann sicherlich nicht ein Gesetzbeflissener

Erst durch diese Auffassung gewinnt die Einrichtung R. M. h's. die Bedeutung, welche ihr, zumal für die Zeit, in welcher sie geschaffen wurde, zukommt. Es ist nicht zu leugnen, dass sie als ein Mittel, in einer Zeit allgemeiner Gebrochenheit und Zaghaftigkeit die Geister mit Festigkeit und Selbstvertrauen zu erfüllen, zweckmässig erdacht war. Man erinnere sich nur, dass einst unter ähnlichen Verhältnissen R. Jehuda b. Baba, um der Lehre möglichst zahlreiche Vertreter zu gewinnen, eine Schaar von Jüngern mit der Semicha belehnt hatte; — wer weiss, ob nicht jenes Ereigniss aus uralter Vergangenheit R. Meir halewi vorgeschwebt hatte! Und so wird derselbe ebenfalls nicht eine scrupulöse Aengstlichkeit bei Ertheilung der Autorisation beob-

---

namhaft gemacht werden, der mit unberufener Usurpation rabbinische Functionen ausgeübt hätte! Vielmehr bestand, wie wir gezeigt haben, der eigentliche Charakter jener Zeit in einer scheuen Aengstlichkeit, das Gebiet der Lehre zu betreten; die Semicha sollte die Zeitgenossen erst wiederum zur Lehre heranziehn. Dass nun in dem nachfolgenden Jahrhundert grade die entgegengesetzten Erscheinungen, nämlich Vorwitz und Hoffahrt, sich geltend machen, — ein Umstand, durch welchen David Gans, der die Semicha noch für eine Einrichtung Maharli's hält, auf seine anachronistische Vermuthung gekommen ist — ist als eine Wirkung der Semicha anzusehen, die sowohl auf dem Gebiete der Amtsführung, wie in der Wissenschaft eigenthümlicherweise, wie ich weiter zeigen werde, grade das Gegentheil von dem hervorrief, was sie beabsichtigte. Auch die Annahme Zunz' (das.), dass die Semicha nur einen auszeichnenden Titel für die Rabbiner schaffen sollte, da auch Laien der Bezeichnung „Rabbi" sich allgemein bedienten, erscheint unbegründet. Aus der zur Unterstützung dieser Annahme angeführten Bemerkung Simeon Duran's, — die sich auch Comment. Thl. II, p. 81 ed. Livorno wiederfindet: והוהלכים ע"ד הקבלה נקראו רבנים וע"כ נהגו כל ישראל לקרא כ"א מישראל רבי ואע"פ שהוא עם הארץ — geht im Gegentheil hervor, dass man in der Bezeichnung „Rabbi" eine Titulatur längst nicht mehr erblickte. Erst Jakob be Rab beabsichtigte bekanntlich, dieser Bezeichnung wieder ihren talmudischen Charakter zu leihen und sie zu einer Titulatur für die Rabbiner zu erheben; aber Levi b. Chabib widersetzte sich, wie man weiss, diesem Vorhaben. (Vgl. die vorhergehende Anmerkung.)

achtet, sondern auf eine Vermehrung der Lehrkräfte vornehmlich es abgesehen haben. Wenigstens lässt sich dies aus der — schon oben angeführten — Aeusserung R. M. h's. vermuthen: „Wer hat mir das Gebiet (rabbinischer Thätigkeit) geschenkt, oder vererbt, dass es nicht auch ein Anderer einnehmen könnte*)?“ Wahrscheinlich ging auch eine andere von R. M. h. getroffene Bestimmung, die allerdings nur für einen kleinen Umkreis Geltung besass, aus seinem Bestreben, Selbstständigkeit an die Stelle der Abhängigkeit zu setzen, hervor. Die Gemeinden zu Speier, Worms, Mainz, (שו"ם) hatten nämlich eine Art gerichtlicher Oberhoheit über die niederrheinischen Gemeinden (גליל התחתון) beansprucht, so zwar, dass diese ihre Streitigkeiten nur vor den Gerichtshöfen der genannten Gemeinden auszufechten gehalten sein sollten. Aber R. M. h. hatte mit Rücksicht darauf, dass es auch in den niederrheinischen Gemeinden „von jeher gelehrte, rechtschaffene und uneigennützige Männer gegeben habe“, zu Gunsten ihrer selbstständigen Justizverwaltung entschieden**).

(Schluss folgt.)

Analekten.

Zur Kritik des Mischnatextes.

Wir haben früher (vgl. 10. Jahrgang S. 431, Februarheft S. 71 dieses Jahrganges) auf manche Varianten zwischen der Mischna, des jerus. und babylon. Talmuds aufmerksam gemacht. Zu mehreren Traktaten findet sich jerusalemischer und babylonischer Talmud, zu manchen nur der jerusalemische oder babylonische

*) Vergl. S. 101.

**) Lesserlein, Pesak. 66. Die Stelle ist anscheinend corrumpirt.

Talmud, zu andern weder dieser noch jener Talmud. Die Mischna, zu der babylonischer Talmud sich findet, ist am meisten gesichtet; im babylonischen und jerusalemischen Talmud erheben sich beim Eingehen auf die beiden Talmude mitunter Varianten. Wo ausschliesslich jerusalemischer Talmud, wird natürlich die Lesart der Mischna nach diesem Talmud festzustellen sein, selbst wenn die jerusalemische Mischna den Text wie in der babylonichen Mischna hat (vgl. vorigen Jahrg. S. 310f. und Hodegetik zur Mischna S. 221 f.). Die meisten Varianten, zuweilen auch befremdende Lesearten, werden sich in den Traktaten ergeben, die weder jerusalemischen noch babylonischen Talmud haben. Wir fügen zu den früher gegebenen verbesserten Lesearten noch manche andere hinzu.

דמאי פ"א מ"א הקלין שבדמאי וכו' והגופנין והנצפה וביהודה האוג וההומץ שביהודה והכוסבר.

R. L. Heller (תי"ט) bringt die Lesart וביהודה האוג והחומץ והכוסבר, und führt für ihre Richtigkeit den jerusalemischen Talmud zur Mischna an. Vergleichen wir nun genau den jerusalemischen Talmud, so ist noch eine Stelle in dieser Mischna zu verbessern; es muss heissen והגופנין שבגליל. Der jerusalemische Talmud hat:

והגופנין שמירה מה בין ביהודה בין בגליל מן דמחלין מחל בגלילא שומרה שמר מרה מאן מחל לך עם תבליא הרא אמרה בגליל פטור וביהודה חייב.

Aus der Frage מה בין ביהודה בין בגליל und deren Beantwortung ist offenbar, dass der jerusalemische Talmud gelesen: והגופנין שבגליל (vergl. auch ר"ש anf. כוסבר).

אבות פ"ב מ"י הם אמרו שלשה דברים ר' אליעזר אומר יהי כבוד חברך (ס"א תלמידך) חביב עליך כשלך ואל תהי נוח לכעוס ושוב יום אחד לפני מיתתך והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים וכו'.

Dieses sind nun aber vier und nicht drei Sentenzen! Die Commentatoren haben diese Schwierigkeit zu lösen gesucht, aber mit geringem Erfolg. Vergleichen wir אבות דרבי נתן. Daselbst heisst es Perek 15:

והם אמרו שלשה דברים ר' אליעזר אומר יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך אל תהי נוח לכעוס שוב יום אחד לפני מיתתך

Es folgt nun die Erklärung dieser drei Sentenzen*) und zuletzt schliesst der Perek:

ר' יוסי בר יהורה אומר משום ר' יהודה בר אלעאי שאמר משום ר' אלעאי אביו שאמר משום ר"א הגדול שוב יום אחד לפני מיתתך והוי מתחמם כנגד אורן וכו'.

Es ist nun offenbar, dass die Sentenz והוי מתחמם aus dem אבות דר' נתן in den Mischnatext kam: Die ursprüngliche Mischna hatte in der That nur ג' דברים.

Von der Variirung der Lesarten selbst in den häufig gelesenen Traktaten gibt בעל העטור einen schlagenden Belag. ב"מ פ"ד מ"א הזהב קונה את הכסף. So redigirte R. Jehuda Hanasi, wie im babylonischen Talmud zur Stelle berichtet wird, in seinem Alter; in seiner Jugend lehrte er הכסף קונה את הזהב. Wie bekannt liest der jerusalemische Talmud הכסף קונה את הזהב; die Lesart הזהב קונה וכו' ist jedoch nach allen alten Autoren wie Alfasi, Maimonides, R. Ascher u. A., die babylonische und allein normirende Leseart. Nun hat aber בעל העטור מאמר קנין (6a Venedig): וסתם מתניתין חכסף קונה את הזהב גרסינן וכן רמצא בירושלמי במשנה הכסף קונה את הזהב וכן כתב (כתוב) במשניות מדייקות שלנו. F.

Zu Berachot 1, 1 בית חמשתה.

Herr Leberecht gibt (Juliheft S. 265) eine, an sich zusagende Erklärung des משתה und בית המשתה. Sein Angriff jedoch auf die Erklärung Maimonides' בית משתה היין, den er nur durch Jugend und Leiden zu entschuldigen vermag, scheint uns ungerecht. Herrn L. trieb die Angst vor christlichen Lesern und Talmudfeinden, M. hatte jüdische Leser und Talmudkundige im Auge. Wie mochten die Söhne des R. Gamaliel das Lesen des Schema so weit hinausschieben, da ihnen doch wie aus der Mischna erhellt, die Meinung עד חצות massgebend war? Darum erklärt M. בית משתה יין, der Wein führt manche

*) Aus dieser Erklärung ist zu ersehen, dass die richtige Lesart der Mischna חבירך und nicht חלמידך ist.

Vergesslichkeit mit sich! Wenn übrigens „Talmudfeinde hierin Wasser auf ihre Mühle finden", so kann das Geklapper solcher Mühlen keine ernstliche Störung verursachen. —d—

Recensionen und Anzeigen.

1) Phönizische Studien. Von Dr. M. A. Levy. Heft III. 80 S. gr. 8.

2) Phönizisches Wörterbuch. Von Dr. M. A. Levy. 51 S. gr. 8. Breslau 1864.

Die phönizische Paläographie und noch mehr die Sprache dieses, in kulturgeschichtlicher Beziehung so wichtigen, Volkes, ist in gewissem Sinne noch immer eine terra incognita. Ein launisches Spiel des Schicksals hat grade von den eifrigsten Verbreitern, wenn nicht gar Erfindern, der Buchstabenschrift kein einziges Schriftdenkmal, als Zeugen einer sicherlich vorhanden gewesenen Literatur, auf uns kommen lassen. Die einzigen Reste phönizischer Sprache und Cultur, die zugleich einen wenn auch schwachen Einblick in das Geistesleben dieses Volkes gestatten, bilden die verhältnissmässig nicht allzuhäufigen Steindenkmale, welche die Bemühung eifriger Forscher, oft auch ein günstiger Zufall, aus Schutt und Staub ans Tageslicht gezogen hat. Dieses dürftige Material, das bei seiner Kärglichkeit nur selten Gelegenheit zu lichtbringenden Vergleichungen bietet, ist noch dazu so häufig mangelhaft und unvollständig, durch die Ungunst der Zeiten so beschädigt, dass eine genaue Kenntniss der verschiedenen Charaktere und Zeichen, viel Umsicht und Erfahrung und ein sicherer Blick dazu gehören, dasselbe richtig zu erkennen und gehörig zu verwerthen. Schon das Lesen der Inschriften, selbst wo diese vollständig erhalten sind, wird durch die fortlaufende Schrift, die erst in Worte zu sondern ist, nicht minder erschwert als durch die Aehnlichkeit mancher Buchstaben unter einander, (z. B. des ר, ד und ב, des כ und נ, mitunter auch des נ und ו), die noch dazu durch willkürliche Verschnörkelungen des Steinhauers häufig unkenntlich sind. Dass

demnach, je nach der verschiedenen Lesung, ein und dieselbe Inschrift sich die verschiedenartigsten Erklärungen gefallen lassen muss, ist einleuchtend*). Diese allgemeinen Sätze weisen schon auf die Schwierigkeiten hin, mit denen der Verfasser der Eingangs gedachten Werke zu kämpfen hatte; und hierzu ist noch in Anschlag zu bringen, dass ihm zum grossen Theile nicht die betreffende Inschrift selber, sondern oft nur ein Abklatsch, eine mehr oder minder gute Abschrift oder Lithographie bei einer Arbeit vorgelegen hat, wo oft ein Strichelchen für das Ganze entscheidet.

Den beiden ersten Heften der „phönizischen Studien", die in rascher Aufeinanderfolge (Breslau 1856 und 1857) erschienen waren, hat der verdienstvolle Verfasser nach etwas längerer Unterbrechung jetzt das 3. Heft folgen lassen, das von allen Freunden der semitischen und speciell der phönizischen Wissenschaft als das Ergebniss eingehender und sorgtältiger Forschungen mit Genugthuung begrüsst werden darf.

Ueber Anlage und Plan des Ganzen gibt das „Vorwort" zu diesem 3. Hefte das Nähere an. Der Verfasser ist gesonnen, „von Zeit zu Zeit ein ferneres Heft folgen zu lassen, und so diese „Studien" eben so sehr zu einem Repertorium zu gestalten für die Erscheinungen auf dem Gebiete der phönizischen Wissenschaft, als auch für neue Monumnete, die überhaupt noch nicht veröffentlicht sind."

Wenn man die vorliegenden Hefte der Studien von diesem Gesichtspunkte aus beurtheilt, muss man zugeben, dass Inhalt und Bearbeitung der Durchführung des angegebenen Planes vollständig entspricht. Das Material ist aus den verschiedensten Orten und weniger zugänglichen Werken mit Geschick und Sorgfalt zusammengetragen und durch sauber und genau ausgeführte Tafeln anschaulich gemacht. Die „Studien" wollen nicht immer Neues, noch nie Behandeltes bringen, auch bereits versuchte Entzifferungen und Erklärungen werden besprochen

*) Ein interessantes Beispiel hiefür bieten die S. 20 der „Studien" beigebrachten, ganz entgegengesetzten Deutungen der ersten der Inschriften von Ipsambul.

und meist mit Glück beleuchtet und berichtigt. Als besonders gelungen in dieser Beziehung möchten wir in diesem 3. Hefte die Erklärung der „ersten cyprischen Inschrift", so wie die der 6. Zeile von der ersten der „Inschriften von Umm el-Awamid" (S. 36, 4a der Tafel) und die der 3. Zeile der 2. dieser Inschriften (S. 38, 4b der Tafel) bezeichnen. — Die „Studien" wollen auch nicht überall Resultate aufzeigen, sondern oft nur auf Schwierigkeiten aufmerksam machen und enthalten daher manche unerklärt gebliebene Inschrift, „in der Erwartung, dass Andern es besser glücken möchte." Sie wollen nicht nur eigene Arbeiten bringen, sondern auch Andere zu solchen anregen; kurz, ihr mannigfaltiger Inhalt, die sorgfältige Auswahl des Materials und die gründliche, von Fachkenntniss zeugende Behandlung desselben lassen uns hoffen, dass die „Studien" mit der Zeit sich thatsächlich zu einem Repertorium für phönizische Wissenschaft gestalten werden.

Wir begnügen uns mit diesen allgemeinen Angaben und bemerken blos noch, dass dieses Heft unter Andern auch mehrere bisher „unedirte neuphönizische Inschriften aus Nordafrika" und „2 unedirte Siegelsteine" bringt.

Ehe wir von den „Studien" scheiden, sei uns der Erklärungsversuch eines dunkel gebliebenen Wortes in der ersten der „neuen cyprischen Inschriften" gestattet. In der 3. Zeile derselben hat sowohl der Verfasser der „Studien" als vor ihm de Vogüé das erste Wort וארומא unerklärt gelassen (S. 9). Dem Zusammenhange und seiner Stellung nach scheint ארומא, wie auch unser Verfasser annimmt, „ein Schmuck oder ein Geräth für den Altar gewesen zu sein." Diese Annahme wird um so sicherer, wenn wir mit ihm das vorhergehende מזבח אז = מזבח ארז fassen, was durch das beigebrachte Beispiel von בשם aus ברשם (hebr. ברוש, ברושים) wahrscheinlich gemacht wird, noch mehr aber durch die schwer verständliche Zeile 2—3 der grossen sidonischen Inschrift, die durch Erklärung des אז als ארז einen schönen Sinn erhält. Was für Schmuck oder Geräth des Altars mag aber mit diesem ארומא (oder wie der Verfasser will ארום) gemeint sein? Wir möchten folgende Vermuthung aufstellen, die wir einer genauern Prüfung anheimgeben.

Die hervorragenden, hörnerartigen Ecken des Altars (קרנות המזבח) sind aus der Bibel bekannt genug, die denselben grosse

Wichtigkeit beilegt. Das Sühneblut wurde auf dieselben gegeben (Lev. 4, 7, 18) und der Verbrecher, der im Tempel Rettung suchte, pflegte sie schutzsuchend zu erfassen (1. Kön. 50, 51; 2, 28). Diese hervorragenden Ecken machten also einen wichtigen Bestandtheil des Altars aus und werden als solche oft bezeichnet. (Amos 3, 14; Ps. 118, 27; auch die Griechen kannten den *ἐύκέρως βωμός*. Fürst hebr. Lxc. s. rad. קרן). Es wäre also ganz gut denkbar, dass auch unsere Inschrift auf diese besondere Nachdruck legte und ausdrücklich bemerkte, dass der Altar aus Zedernholz war und solcher Vorsprünge zwei hatte. ארומא aber kann, von רום = erhöht, erhaben sein, die Bedeutung von „Erhabenheit, hervorragende Ecke" wohl haben, wenn wir das erste א als praefixum fassen, was im Phönizischen nichts Seltenes ist. (Vgl. die Form אגדר neben גדר = Gadir, Gades; אברכת neben ברכת, אכלין für Cleon, אספרן u. a. m.) Der Form nach wäre dann das chald. ארמא und הרמה (Jonath. z. Lev. 8, 27; 14, 21) und das Samaritanische ארמו und ארמותא (zu Exod. 25, 2 und a. a. O.) zu vergleichen. Wir würden also vorschlagen מזבח אז וארומא שנם zu übersetzen: „ein Altar von Zedernholz und seine beiden Erhöhungen" und dabei an קרנות חמזבח denken. Vielleicht dürfte man auch zu ארומא, wenn man das erste א als praef. fasst, das hebr. רָמָה vergleichen, wie es Ezechiel 16, 25, 31 gebraucht.

Die Resultate, die sich dem Verfasser sowohl in den drei Heften seiner „Studien", als auch in seinen in der ZDMG. zerstreuten Aufsätzen ergeben haben, finden wir praktisch verwerthet in dessen „phönizischem Wörterbuche". Dieses enthält eine vollständige Sammlung aller Wörter „aus den bis jetzt bekannt gewordenen Monumentalinschriften auf Steinen und Münzen", so weit sie dem Verfasser zugänglich waren. Die Vollständigkeit des „Wörterbuches" ist demnach bloss eine relative, da sich mit Gewissheit erwarten lässt, dass der Wortschatz der phönizischen Sprache durch Veröffentlichung von Münzlegenden, sowie durch Auffindung neuer Münzen und Inschriften mit der Zeit eine beträchtliche Bereicherung erfahren wird. Hat doch Gesenius sein Wörterverzeichniss mit etwa 334 Artikeln geschlossen, während das „phönizische Wörterbuch", kaum drei Jahrzehnte später, deren, wie das Vorwort bemerkt, schon über

900 enthält. Nichts desto weniger hat sich der Verfasser durch diese gewiss mühevolle Arbeit ein unbestreitbares Verdienst erworben.

Durch die alphabetarische Ordnung der bis jetzt bekannten Wörter, durch den Stellennachweis bei jedem einzelnen Artikel, so wie durch die Hinweisung auf einschlägige Specialforschungen bei den schwierigeren wird das „phönizische Wörterbuch" ein schätzbares Hülfsmittel beim Lesen und Entziffern etwaiger neuer Inschriften, während es zugleich eine genauere Vergleichung der bereits vorhandenen ermöglicht und mithin das Verständniss derselben wesentlich erleichtert.

Mit Bedauern bemerken wir, dass die Artikel zur grösseren Hälfte nomina propria sind, deren Etymologie zum Theil noch nicht einmal feststeht.

Die andere Hälfte gibt demnach verhältnissmässig nur wenige phönizische Wurzeln und Wortbildungen, aus denen man über das Verhältniss des Phönizischen zu den semitischen Schwestersprachen, so wie über den Geist und die Construction desselben mit Sicherheit noch keinen Schluss ziehen kann. — Doch haben wir desshalb das Material, aus dem das „Wörterbuch„ zusammengetragen ist, anzuklagen, nicht den Verfasser. Die vorhandenen phönizischen Monumente, zumeist Opfergesetze, Weih- und Opfertafeln, Grundsteine und Grabdenkmäler sind gewöhnlich nichts weiter als dürre Nomenclaturen. Sie enthalten die Namen der regierenden Könige, der von ihnen beherrschten Städte und Provinzen, der verschiedenen Gottheiten, so wie die Namen derjenigen, die diese Monumente errichtet, resp. gelobt oder geweiht haben, oft auf drei und mehrere Geschlechter zurückgeführt, und nur selten sonstige erklärende Zusätze, die dann immer verhältnissmässig kurz sind. Bei den Münzen ist das natürlich in noch viel höherem Grade der Fall. Das kärgliche, knappe Material hat, wie nicht anders möglich, das aus ihm zusammengefügte Ganze beeinflusst und bedingt. Nichts desto weniger begrüssen wir das „phönizische Wörterbuch" als eine erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete semitischer Sprachwissenschaft und als einen bedeutenden Anfang einer künftigen, mehr ausgebildeten phönizischen Lexicologie.

Wir scheiden von dem Verfasser mit dem Wunsche, ihm

recht bald wieder mit der Fortsetzung seiner „Studien“ zu begegnen, in welcher wir dann auch die versprochene „Geschichte der semitischen Schrift“ zu finden hoffen. —sk—

Monatschronik.

Aargau. Die vollständige Gleichstellung der schweizerischen Israeliten ist in ein neues Stadium getreten. Nach Würdigung der Gutachten, welche von der Justiz- und Polizeidirection über den schweizerischen Handelsvertrag mit Frankreich erstattet wurden, hat der aargauische Regierungsrath eine Vorstellung an den Bundesrath beschlossen, dahin gehend: Es möchten gleichzeitig mit der Genehmigung des Handelsvertrages von der Bundesbehörde die geeigneten Schritte gethan werden, um auch den schweizerischen Israeliten im Umfang der Eidgenossenschaft die bürgerliche Gleichstellung zu verschaffen.

Bordeaux. Das Centralconsistorium hat den Rabbiner Levy von Luneville zum Grossrabbiner unserer Stadt ernannt.

Berlin. Der siebenzigste Geburtstag des hochverdienten Dr. L. Zunz wurde hier am 10. v. M. festlich begangen. Zahlreiche Zuschriften von Nah und Fern drückten dem Jubilar die Theilnahme seiner Glaubensgenossen an diesem freudigen Ereignisse aus. Eine zu Gunsten des Jubilars ins Leben gerufene „Zunz-Stiftung“ hat auf Wunsch desselben die Bestimmung erhalten, in Verbindung mit der aus ähnlichem Anlasse hervorgegangenen „Mannheimer-Stiftung“ das Loos im Dienste altgewordener jüdischer Lehrer oder deren Hinterbliebenen sicher zu stellen.

Cassel. Unsere Gemeinde verdankt der hochherzigen, gläubensfreudigen Gesinnung eines ihrer achtenswerthesten Mitglieder eine Stiftung, deren Segnungen sich in heilsamem Einflusse über die Grenzen unseres engeren Vaterlandes hinaus erstrecken werden. Herr Samson Selig Goldschmidt, von hier, ein Mann, der überhaupt für unsere Religion stets ein sehr warmes hingebendes Interesse an den Tag gelegt hat, hat zur Kräftigung und

Förderung des Judenthums ein Capital von 25,000 Thalern hingestellt, um von dessen Zinsertrage für alle Zweige des Wissens jüdische Jünglinge resp. Jungfrauen zu unterstützen, und hierdurch begabten Kindern unbemittelter Eltern die Ergreifung eines wissenschaftlichen Berufes zu ermöglichen oder zu erleichtern. So werden in diesem Jahre neun Stipendien mit einem Totalbetrage von 930 Thlrn. zur Vertheilung gelangen.

Frankfurt. Die gesetzgebende Versammlung hat den ursprünglich von ihr beantragten und nach Genehmigung des Senates ihr zur Abstimmung vorgelegten Gesetsentwurf, die Aufhebung der Beschränkungen der Landbewohner und Israeliten in den staatsbürgerlichen Rechten, mit der verfassungsmässigen Stimmenmehrheit (zwei Drittheile der Versammlung) angenommen. Es hat nach der Verfassung nun noch die Gesammtbürgerschaft mit Ja und Nein zu stimmen, was im Laufe dieses oder Beginn des nächsten Monats stattfinden wird.

Paris. Herr Albert Cohn, der unermüdliche Regenerator der Culturverhältnisse unserer Glaubensgenossen im Orient, hat neuerdings wieder eine Pilgerfahrt nach Egypten und Palästina unternommen, um sich von dem Fortgange der zum grossen Theile unter seiner persönlichen Mitwirkung entstandenen Bildungs- und Verpflegungsanstalten zu überzeugen. Er besuchte bei dieser Gelegenheit u. A. Alexandrien, Kairo, Jaffa, Jerusalem, Zephat, Hebron und Damaskus, überall prüfend, anregend und fördernd. In Damaskus wohnte er einer in ihrer Art einzigen Feier, der Grundsteinlegung der ersten jüdischen Knaben- und Mädchenschule bei, die in Gegenwart des Gouverneurs von Damaskus und der daselbst residirenden europäischen Consuln stattfand. Herr A. Cohn hielt bei dieser Gelegenheit drei Reden in arabischer, französischer und hebräischer Sprache, und wies darin auf die bekannten traurigen Ereignisse von 1840 hin. Und wahrlich, inmitten der im civilisirten Westen noch immer so üppig blühenden Intoleranz und der erst kürzlich wieder zu Tage getretenen (s. Rom) kläglichen Schwäche der europäischen Diplomatie, sobald es gilt, dem seligmachenden Glaubenszwang der päpstlichen Curie entgegenzutreten, registriren wir mit dankbarer Genugthuung die Thatsache, dass in derselben Stadt, wo vor 24 Jahren, wenn auch nicht unter Mitwirkung, so doch unter stillschweigender Sanction des französischen Consuls

jene grausame Judenverfolgung in Scene gesetzt worden, jetzt auf besondere Anregung des französischen Consuls eine Pflanzstätte jüdischer Bildung in's Leben gerufen wird. Wie bei früheren Gelegenheiten liess Herr Cohn auch diesmal reichliche Spenden zumeist im Namen des Herrn von Rothschild zu Paris zurück, und während sich an seine Schritte aller Orten reicher Segen knüpft, können wir mit freudiger Anerkennung es aussprechen, dass Herr Albert Cohn auch durch diese Reise sich in des Wortes schönster Bedeutung um das Judenthum verdient gemacht hat.

Rom.*) Der jüngste römische Kinderraub beschäftigt noch immer alle Gemüther, wenn man sich auch leider mit dem Gedanken wird vertraut machen müssen, den elfjährigen Fortunato Coën, der seinen Eltern entrissen und in die Katechumenen gesteckt wurde, das Loos des armen Edgar Mortara in allen seinen Einzelheiten theilen zu sehen. Wenn wir auch die Thatsache als einen Fortschritt bezeichnen müssen, dass der römische Hof, welcher beim Mortararaub sich den Angriffen der liberalen Presse Europa's gegenüber in stolzes Schweigen hüllte, bei der Coënaffaire sich durch eine lieblich süsse, katholische Glückseligkeit athmende Erklärung im Giornale di Roma wenigstens zu rechtfertigen suchte, so ist der junge Coën trotz der Reclamationen des französischen Botschafters, und einer, wie man sagt, „energischen" Note des Herrn Drouyn de l'Huis dennoch bis zur Stunde seinen Eltern nicht zurückgegeben, diese haben vielmehr, um den Verfolgungen der Regierung zu entgehen, sich genöthigt gesehen, Rom zu verlassen. Der von offiziöser Seite so sehr betonten „energischen" Verwendung des französischen Hofes gegenüber, sei es hier am Orte, daran zu erinnern, dass in einem ähnlichen Falle unter der Regierung Louis Philipp's, der damals keine Besatzung in Rom stehen hatte, der Forderung des französischen Gesandten, einen in gleicher Weise entführten jüdischen Knaben herauszugeben, innerhalb fünf Stunden Folge gegeben wurde.

Rhodus. Unsere Insel wurde bekanntlich im vorigen Jahre von einem schrecklichen Erdbeben heimgesucht, und erlag auch

---

*) Wegen Mangels an Raum konnte die betreffende Notiz in der letzten Nummer nicht aufgeführt werden.

die hiesige Gemeinde der furchtbaren Kalamität. Mehr denn 500 Judenhäuser sind in Schutt zerfallen, die Synagogen und Lehrhäuser, die Schulen und Wohlthätigkeitsanstalten sind bis zu den Grundmauern erschüttert und mussten abgetragen werden. Die Gemeinde in Rhodus appellirt nun an die Bruderliebe der Glaubensgenossen, entsendet Boten, die um Hülfe flehen. Die hier residirenden Consuln fremder Regierungen unterstützen, befürworten die Mitleidswürdigen, denen die schreckliche Heimsuchung alle heiligen Stätten zerstört hat. Hoffen wir, dass sich auch bei dieser Gelegenheit der Wohlthätigkeitssinn unserer Glaubensbrüder bewähren wird, und dass die fremden Sendboten, gleich wie in der Türkei, gleich Frankreich und England, auch in Deutschland Herzen und Hände finden werden, die diesen frommen menschenfreundlichen Zweck nach Kräften fördern.

Turin. Die ständige Commission des israelitischen Congresses zu Ferrara hat an das Ministerium und an den Landtag eine Petition gesandt, welche folgende Punkte enthält: 1) dass im Gesetze klar festgestellt sei, wie die Friedhöfe, welche der Commune zur Last liegen, auch die derjenigen sind, welche nicht den Cultus der Mehrheit bekennen; 2) dass die städtischen Behörden den Friedhöfen volle religiöse Freiheit bei der Beerdigung der Leichen, und wie es der Ritus vorschreibt, deren Unantastbarkeit sichern; 3) dass die städtischen Behörden den israelitischen Cultus in denselben Fällen und in derselben Weise zu unterstützen haben, in denen sie zu den Kosten des Cultus der Mehrheit angehalten sind.

Wien. Zu der Commission, welche die rigorosen Examina mit den Kandidaten der medizinischen Doctorwürde vornimmt, wird aus dem Doctorcollegium alljährlich auch ein Gastprüfer gewählt, der durch diese Ernennung gewissermassen zu einem Facultätsbeamten erhoben wird. Die Wahl eines solchen Gastprüfers sollte nun am 6. d. stattfinden, und selbstverständlich stellten sich auch mehrere Amtsbewerber ein, zu welchen auch ein Herr Dr. Pellischek zählt. Dieser fand es nun für gut seiner Ambition durch folgendes Circulair an seine Standesgenossen Ausdruck zu geben: „Geehrter Herr Collega! Ich ersuche Sie freundschaftlich, bei der heute um 7 Uhr stattfindenden Wahl eines Gastprüfers erscheinen und mir Ihre Stimme gütigst zu-

wenden zu wollen, sonst wird ein Jude gewählt. Zu Gegendiensten steht bereit achtungsvoll ergebenst Dr. Pellischek.“ Mit Genugthuung constatiren wir das Wahlresultat, wonach der Absender obigen Schreibens durchfiel und dagegen der jüdische Arzt Herr Dr. Winternitz gewählt wurde, der somit der erste Jude ist, der im academischen Senate der Wiener Hochschule und zwar in Promotionsangelegenheiten, wenn auch nur provisorisch, Sitz und Stimme erlangt hat.

— Der 2. Jahresbericht der ersten öffentlichen israelitischen Haupt- und Unterrichtsschule unter Leitung der Herren Dr. Ad. Jos. Piek und Simon Szántó ist erschienen und enthält ausser einem mit vieler Wärme und mit gründlicher Sachkenntniss geschriebenen Artikel „zur Volks- und Mittelschulfrage“, einen ausführlichen Bericht über Thätigkeit und Erfolg der Anstalt, mit Auseinandersetzung der Grundsätze, von denen die leitenden Directoren der Anstalt ausgegangen sind. Aus dem beigefügten Lehrplan ersehen wir, dass in den 4 Classen der Volksschule und in den 3 Classen der Realschule 144 Schüler unterrichtet werden und 16 Lehrer den Unterricht ertheilen. Da die Anstalt ausser den für die österreich. Haupt- und Unterrealschulen vorgeschriebenen obligaten Fächern auch für einen gründlichen Unterricht in der Bibel, der hebräischen Sprache, jüdischen Geschichte und Religion Sorge trägt, und die Leistungen derselben, nach zwei dem Jahresbericht beigefügten „Schülerarbeiten“ zu schliessen, keine gewöhnlichen sind, so kann ihr unter der Leitung zweier so bewährter Schulmänner für ihre weitere segensreiche Entwickelung ein günstiges Prognostikon gestellt werden.

Nekrolog.

Abermals hat das jüd. theol. Seminar einen tiefen Verlust erlitten: Hr. L. Milch, Curator der Commerz.-Rath Fränckel'schen Stiftungen, folgte am 2. September dem vor 2 Monaten hingeschiedenen Collegen Dr. J. Levy. Nur schwer kann der Unterzeichnete Worte für den tiefen Schmerz finden, von dem dem Verblichenen Nahe- und Fernstehende ergriffen sind: in ihm ist ein Mensch im edelsten Sinne des Wortes, ein Mann von seltenem gediegenem Charakter heimgegangen. Geboren zu Bres-

lau im J. 1799, offenbarte der Verblichene schon früh eine Biederkeit, die ihm allgemeine Achtung erwarb und auf die man mit Vertrauen hinblickte. So wurde er denn auch bald zu wichtigen Aemtern berufen: er war durch mehrere Jahre Mitglied des Vorstandes der israel. Gemeinde zu Breslau, und es legte der Commercienrath Jonas Fränckel bei seinem Hinscheiden das Curatorium der von ihm verfassten grossartigen Stiftungen mit in seine Hände. Und welches organisatorische und administrative Talent entwickelte er hier! Fränckel hatte die Mittel zur Errichtung hinterlassen, der tief betrauerte Verschiedene hatte wesentlichen Antheil an der Errichtung und seine Hand leitete mit unermüdlicher Sorgfalt das Errichtete. Die Stiftungen waren gleichsam seine Lieblingskinder, mit liebendem Auge überwachte er deren Gedeihen und Bestehen; jeder Tag fand ihn in unablässigem Bemühen für deren Erhaltung und Förderung, und es vermochte selbst seine seit Jahren erschütterte Gesundheit nicht, ihn von diesem von ihm als heilig erkannten Berufe abzuhalten. Vor Allem war es das Seminar, dem er mit der innigsten Liebe anhing: er war Lehrenden und Lernenden ein Freund, jeder Fortschritt erfreute ihn, jedes Gelingen erweckte in ihm ein freudiges Hochgefühl. An dieser Anstalt schien auch der schwache Lebensfaden zu hängen, noch 2 Tage vor seiner Auflösung folgte er mit gespannter Aufmerksamkeit einem auf seinen Wunsch ihm vorgelesenen Aktenstücke des Seminars und legte noch manchen in dessen Interesse erfassten Plan dar. Sein Leben zierten überhaupt unbeschreibliche Herzensgüte und echte Humanität: mit würdiger Ruhe, Ausfluss des in sich gefestigten Charakters, vertrat er die Interessen der sich an ihn wendenden Dürftigen und Leidenden; wie seine Hand stets geöffnet, war sein Sinn nicht minder offen wo es sich handelte um Einstehen für Recht, um Erfüllung von Pflicht, um Ausübung des Guten; ruhig ging er mit unerschütterlicher Gradheit auf sein Ziel los, und es gelang ihm viel des Grossen und Edlen. An seinen Namen knüpfen sich heilige Erinnerungen, er hat einen Namen voll der Ehre zurückgelassen: sein Andenken, seinen Freunden ewig theuer, wird zum steten Segen verbleiben. Frankel.

Geschichte der Juden in Posen.[1])

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung.)

Mardochai b. Abraham Jafe[2]), in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts in Böhmen geboren,

---

[1]) Ausser dem bereits oben erwähnten Kuntres besitzt die „alte Schule" noch einen anderen, von mir nachträglich gefundenen, handschriftlichen Kuntres, den ich zum Unterschiede: Kuntres II. nenne, der neben verschiedenen Gebeten und דינים eine Menge von Gebeten zur Todtenfeier (אמ"ר) für die bedeutenden Rabbinen Polens und speciell der Posener Rabbinen des XVI., XVII. u. XVIII. Jahrh. enthält. Bei mehreren Namen ist der Todestag angegeben. Ferner sind in den Kuntres verschiedene Todtengebete für Märtyrer aufgenommen und zwar für die Märtyrer der Mark (15 Namen), in Mecklenburg (26 Männer, 3 Frauen und 3 Knaben; am Schlusse ist das Datum angegeben: ד' ג' חשון ג"ר"י"ם" לפ"ק = 1492. Zunz in der synagog. Poesie S. 52 berichtet: „Im Oktober 1492 litt in Sternberg [Mecklenburg] der Märtyrer Elasar." Im Verseichniss des Kuntres kommt der Name Elasar nicht vor), in Sochatschewo (4 Namen) גומבין (Gumbinnen? 2 Namen), Plock (1 Name), Lentschitz (6 Namen), Nowydwor bei Krakau (ואת הקדוש הנשרף בגליל קראקא סמוך לעיר חדשה), Lemberg, Lublin (Benjamin Bendet b. Pesach und Nachman b. Jakob im Jahre שצ"ו = 1636), für die Märtyrer des J. 1648 und die Posener Märtyrer der Jahre 1716 (18 Männer, 11 Frauen, 3 Knaben und 1 Mädchen) und 1736 (der Darschan Arje Löb b. Joseph und der Syndicus Jakob b. Pinchas). In einer der Todtenlisten werden als Posener Rabbiner im XVI. Jahrh. erwähnt: Der Ab-beth-din Kathriel, der Ab-beth-din Samuel b. Jakob Margalioth, der Ab-beth-din Salomo b. Juda Eisenstadt, Liwa b. Bezalel, Mardochai Jafe und Josef b. Abraham Spira, ferner des bereits genannten Asarja b. Simon und des Jechiel b. Salomo (Vaters des Salomo Lurja) gedacht.

[2]) Vorrede zu Lebusch: מרדכי נקרא יפה בן אדוני אבי החסיד כבוד ר' אברהם זלה"ה.

macht seine talmudischen Studien in Polen unter Moses Isserls[3]) und Salomo Lurja[4]). Sein Lehrer in der Cabbala war Matatja b. Salomo Delakrut[5]), Verfasser verschiedener, zumeist cabbalistischer Schriften. Noch vor 1660 hatte Mardochai Jafe in seiner Heimath einen Kreis von Schülern und gelehrten Freunden um sich gesammelt[6]). Als Joseph Karo's berühmtes Werk: Beth Joseph (vollendet zu Safet 1542) in den slavischen Ländern bekannt wurde, fasste Mardochai, zur Zeit noch ein junger Mann, den Entschluss, einen räsonnirenden Auszug aus demselben für die rituelle Praxis anzufertigen. In der Durchführung dieses Vorhabens wurde er durch dazwischen getretene Ereignisse gestört: Die 1561 ausgebrochene Judenverfolgung in Böhmen zwang ihn, sein Vaterland zu verlassen und nach Italien zu wandern. Ein Jahr vorher hatte er bereits zu Sternberg (bei Olmütz) einen Supercommentar zu Menachem Rekanati's cabbalistischem Pentateuch-Commentare vollendet (Freitag, den 5. Adar rischon 1560[7]). Von Prag nach Venedig gelangt, vernahm er in letzterer Stadt, dass Joseph Karo

---

[3]) Daselbst: אדוני מ:רי ורבי מהר"ר משה איסרלן ז"ל בק"ק קראקוב.

[4]) לבוש האורה) כן שמעתי סימן מפי מורינו אדונינו ר"ש לוריא ז"ל ed. Prag 1603 p. 49a und 88a).

[5]) .... והתצאתי לכם ביאור ספרי ראש הקבלה הוא חיבור הרב הגדול רבינו מנחם מרק"נט ז"ל אב לנבונים כאשר קבלתיו רובו זה ימים ושנים מפי אנשים אמונים מגדולי מקובלים אחרונים שמו בשערים נודע מהר"ר מתתיה בן מהר"ר שלמה ז"ל ראש הרבנים אך הוספתי וגרעתי ענינים אשר קבלתי לבוש אור יקרות (Vorrede zum und ושמעתי מפי אחרים מקובלים איתנים. p. 66b ed. Lublin 1695: כך קבלתי פירוש זה ממורי מה"רם). Ueber Matatja b. Salomo's Schriften vergl. Steinschneider, Cat. Bodl. 1682.

[6]) Hierüber und über einen Theil der im Texte folgenden Angaben vergl. die allgemeine Vorrede zur Gesammtausgabe des Lebusch.

[7]) שבח והודיה אתן לאל אשר זיכני לסיים ביאורי ספר הראקנטי וכו' היום יום ו' חמשה ימים לחדש אדר הראשון שנת ש"ך פה שטערנבורג. (Schlussworte zu לבוש אור יקרות ed. Lublin 1595).

den italienischen Rabbinen die Absicht mitgetheilt habe, selbst einen Auszug aus seinem grösseren Werke: den Schulchan Aruch, anzulegen. In Folge dessen gab Jafe seine projectirte Arbeit auf, doch als ihm der Schulchan Aruch zu Gesichte kam, fand er denselben zu kurz und einsylbig, er nahm daher seinen ursprünglichen Gedanken wieder auf und gedachte die in den Schulchan Aruch nicht aufgenommenen rituellen Bräuche der slavischen und deutschen Gemeinden seiner Arbeit einzuverleiben. Unterdess erfuhr Jafe in Venedig, dass sein Lehrer Moses Isserls mit der Herausgabe einer ähnlichen Arbeit beschäftigt sei, und entschloss sich zum zweiten Male, seine bereits begonnene Arbeit bei Seite zu legen. Eine Zeit lang wandte er sich anderen Studien zu und bereitete mehrere Schriften, zu denen er sich schon früher Notizen angelegt hatte, zur Herausgabe vor: Bemerkungen über den More Nebuchim [8]), Glossen zu Maimuni's Abhandlung über Kiddusch hachodesch [9]), zu Rekanati's cabbalistischer Pentateuchauslegung, zu Raschi's Pentateuch-Commentar und den Super-Commentaren des Elia Misrachi und „seines Freundes und Zeitgenossen" Liwa b. Bezalel [10]). Nach genauer Einsichtnahme in die voll-

---

[8]) Unter dem Titel: לבוש פנת יקרת. Jafe vollendete diese Schrift im Jahre 1589: בעזרת מלכי וקדושי סיימתי חלק השלישי ביום הששי בחמשה עשר לחדש החמשי שנת אש ם"ח ותגל נפשי (Schlussworte zur ed. Lublin 1595).

[9]) לבוש אדר היקר nebst ביאורי יפה, einem Commentar Jafe's zu Abraham b. Chijja's: צורת הארץ und Bemerkungen des Juda b. Natan halewi Aschkenasi, eines Schülers und Freundes Jafe's: Lublin 1595.

[10]) לבוש האורה. In der ed. Prag 1603 befindet sich am Schlusse des Commentars zum 2. Buche Mos. die Notiz: ולאל אשר בדעתו נבקעו תהומות אתן שבח ורוממות שזכינו לגמור ספר שמות היום יום ד' כ"ה טבת שנת ש"ס לפ"ק פה ק"ק פוזנא. Das ganze Werk ist am 18. Tammus (27. Juni) 1603 in Posen beendigt (Zunz, zur Gesch. 281—2). Liwa b. Bezalel wird in dieser Schrift manchmal sehr hart mitgenommen, vergl. zu פ' וישלח und pag. 70b. — Ausser den bereits aufgeführten vier Theilen des zehn Abtheilungen (עשרה לבושים) enthaltenden und

ständig veröffentlichten Arbeiten Joseph Karo's und Moses Isserls' entschloss er sich endlich zur Beendigung und Veröffentlichung seines Jahre lang zurückgehaltenen Werkes, das unter dem Gesammttitel: Lebusch Malchuth einen hervorragenden Platz in der rabbinisch-casuistischen Literatur einnimmt. Es sollte nach seiner eigenen Angabe zwischen der dialektischen Breite des Beth-Joseph und der gedrängten Kürze im Schulchan Aruch vermitteln. Das Streben nach Codification des massenhaften talmudischen Stoffes bildet einen durchgreifenden Zug in der rabbinischen Literatur des 16. Jahrhunderts. Ein Zeitgenosse Jafe's: Joseph b. Menachem Israel, genannt Joseph halaban, beschäftigte sich gleichfalls mit einer in ihrer Anlage dem Lebusch theilweise ähnlichen Arbeit und legte dieselbe Jafe vor, der einzelne werthvolle Bemerkungen aus der über den Orach Chajim sich erstreckenden Abtheilung in sein grosses Werk unter dem Namen ihres Verfassers aufnahm. Mehrere Ausgaben einzelner Theile und des Gesammtwerkes erschienen noch bei Lebzeiten und zum Theil unter Aufsicht des Verfassers[11]), der, wie aus verschiedenen Daten hervorgeht,

---

den Gesammttitel: לבוש מלכות führenden Werkes sind noch zu nennen die an den Schulchan Aruch sich anlehnenden und allgemein verbreiteten Theile 1) und 2) לבוש החור und לבוש תכלת über den Orach Chajim, 3) לבוש עטרת זהב über den Joreh Deah, 4) לבוש בוץ וארגמן über Eben haëser und 5) לבוש עיר שושן über Choschen Mischpat. Der zehnte Theil: לבוש ששון ושמחה, eine Sammlung von Gelegenheitsreden enthaltend, ist nur noch handschriftlich vorhanden, während Asulai (ed. Wilna II, 70) behauptet, dass alle 10 Theile durch den Druck veröffentlicht sind.

[11]) Lublin 1590, 1594; Krakau 1594, 1597, 1599; Prag 1604, 1609. Vgl. Steinschn. Cat. Bodl. 1663 ff. — Lukaszewicz bemerkt nach Aufzählung der von Christen in Posen angelegten Druckereien (II, 43): „Jüdische Drukerei: „„Hoffmann schreibt S. 35 nur soviel von ihnen — sagt Bandtkie in seiner Geschichte der polnischen Druckereien —, dass im 16. Jahrhundert dieselbe, wie es scheint, ihren Anfang genommen habe und im Jahre 1604 daselbst ein Werk R. Mordechai Sepher Lewusch in Folio erschienen sei.““ Vielleicht möchte es nicht schwer sein, andere hebräische Posener Drucke zu finden, aber

mehr als dreissig Jahre an der Ausarbeitung und Vervollständigung seines Werkes thätig war[12]). — Jafe's Aufenthalt in Italien kann höchstens zehn Jahre gedauert haben (1561 — 71), denn 1572 finden wir ihn wieder in Polen als Rabbiner zu Hrodno, Lublin, Krzeminiec und als den hervorragendsten Vertreter der rabbinischen Gelehrsamkeit auf der Vier-Städte-Synode[13]). Im Ijar 1592

---

da ich die hebräische Sprache nicht kenne, war es mir zu schwierig, solche aufzusuchen. Den heutigen Posener Juden, selbst den gelehrteren, ist selbst unbekannt, dass ihre Vorfahren einstmals hier eine Druckerei hatten." Sollte die „ed. ab auctore partim aucta et emendata fol. s. l. e. a." der zwei ersten Theile des Lebusch, in welcher Steinschneider (Cat. Bodlej. 1663) einen Lubliner Druck aus dem Jahre 1603 vermuthet, in Posen gedruckt worden sein? Es wäre damit das älteste Posener hebräische Druckwerk nachgewiesen. Mir sind bloss vereinzelte hebräische Posener Druckwerke aus dem 18. und 19. Jahrhundert bekannt: זבח שמואל von Samuel b. Mose in Lissa, Posen 1729. und אביעזר, Bemerkungen zu Ibn-Esra's Pentateuch-Commentar von Salomo hakohen aus Lissa. Posen, 1802. 4.

[12]) Folgt aus dem Umstande, dass an zerstreuten Stellen des Werkes Jahresdaten von 1579 bis 1609 vorkommen. Im לבוש התורה § 428 (über die Bestimmung der Festtage) wird zu wiederholten Malen als das Jahr, in welchem der Verfasser seine Bemerkungen niederschreibt: 1579 angegeben: כגון עתה שנת של"ט לאלף הששי; — im לבוש עיר שושן § 43, 2: אם כתב הסופר שנת חמשת אלפים ושלש מאות וארבע וחמשים (שנ"ד = 1594); — im לבוש בוץ וארגמן § 126, 1: והא לך נוסח גטין שלנו בשלישי בשבת בשבעה עשר יום לירח כסלו שנת חמשת אלפים ושלש מאות וחמשים ותשע לבריאת עולם לטנין שאנו מתין כאן בפוזנן דמתקרי פוזנני מחא דיחבא על נהר ורטא (Warthe) ועל נהר גלובנא (Glubno) ועל נהר ציבינא (Cybina) (שנ"ט = 1599); daselbst § 66, 1 das Formular der כתובה aus demselben Jahre; daselbst § 144, 98: — והא לך נוסח הרשאה משליח שני וכו' בכך ור' בשבת וכו' שנת חמשת אלפים ושלש מאות וששים ותשע (5369 לב"ע) למנין שאנו מתין כאן בפוזנן וכו'.

[13]) David Gans, der 1592 schreibt, berichtet, dass Jafe „seit etwa zwanzig Jahren" (זה ימים רבים כמו עשרים שנה) die Rabbinate zu Hrodno, Lublin und Krzeminiec bekleide (Zemach David ed. Prag 1592 pag. 64 b).

kam er nach Prag[14]), gerade um dieselbe Zeit, als Liwa b. Bezalel sich von Prag nach Posen begab, um daselbst das Grossrabbinat von Polen zu übernehmen. Wie lange und in welcher Eigenschaft sich Jafe in Prag aufhielt, und wann er das Rabbinat in Posen übernahm, ist nicht bekannt. 1599 finden wir ihn bereits in Posen, 1600 vollendet er daselbst einen Theil des Lebusch haorah. Er zierte, weithin als massgebende Autorität geltend, den Posener Rabbinatsstuhl bis zu seinem im hohen Greisenalter am 3. Weadar 1612 erfolgten Tode[15]). Jafe war

---

[14]) Daselbst: הגנרת בא הנה בחרש אייר שנ"ב ועודנו חונה פה עמנו היום כאן ק"ק פראג.

[15]) Jafe wird schon 1592, also 20 Jahre vor seinem Tode, von Gans: מופלג בחכמה וקנה genannt. Jafe's Grabstein befindet sich noch auf dem hiesigen Gottesacker und trägt folgende Inschrift:

ציון הה לראש הגאון אב"ד
מ"ה מרדכי יפה זצ"ל
ג' ואדר שע"ב.

Es ist dies einer der wenigen Leichensteine, die, als der alte jüdische Gottesacker im ersten Jahrzehend dieses Jahrhunderts ausserhalb der Festung verlegt wurde, eine Berücksichtigung fanden, während fast allen übrigen Leichensteine zur Umzäunung des neuen Gottesackers verwandt wurden. Der erste jüdische Gottesacker befand sich in der Nähe der Judenstrasse, der spätere beim Festungsbau geschlossene in der heutigen Friedrichs-, Lindenstrasse und auf dem Wilhelmsplatze in der Gegend des Stadt-Theaters. — Noch zwei Tage vor seinem Tode erlässt Jafe auf dem Krankenlager ein Sendschreiben an die Rabbinen der Vier-Städte-Synode, (שו"ת מה"רם מלובלין Nr. 125: והרי אני עכשיו מוטל על ערש דוי ל"ע ותולה בדין מלך מלכי המלכים), welches mit den Worten schliesst: חותכם בידים רפות ר"ח אדר שני ש"עב לפ"ק מרדכי נקרא יפה. Da Jafe vor Schwäche seinen Namen unleserlich niederschreibt, so lässt er seine Namensfertiguug durch zwei Zeugen beglaubigen. Vergl dieselben Responsen Nr. 123—4. Moses b. Isachar aus Krakau, Rabbiner zu Aussee, Verfasser von פני משה und הולך בדרך תמים und Juda Löb Margalioth, Rabbiner zu Frankfurt a./O., Verf. von בית מדות, עצי ערן und anderer Schriften, waren Nachkommen Mardochai Jafe's. Ein Zweig der am hiesigen Ortele-

ein klarer, überall auf das Systematische gerichteter Kopf und entschiedener Gegner der pilpulistischen Lehrweise. Der Aufenthalt in Italien scheint wissenschaftlich anregend auf ihn gewirkt zu haben. Einzelne Partieen seiner Werke verrathen eine eingehende Beschäftigung mit Mathematik, seine Bemerkungen zum More sind dagegen von keinem grossen Belang; die cabbalistischen Studien, deren Früchte uns nicht vollständig erhalten sind [16]), gehören der ersten Periode seiner literarischen Wirksamkeit an. Jafe's eigentliche Bedeutung ist in seinen talmudischen Schriften zu suchen, an welche sich auch mehrere commentirende und polemische Arbeiten von Jomtob Lippmann Heller u. A. anlehnen [17]).

Aus dem 16. Jahrh. sind noch mehrere nach Posen gehörige Namen, deren Träger theils als Verfasser selbstständiger Schriften, theils als Herausgeber fremder Arbeiten genannt werden, zu verzeichnen: Samuel Edels [18]) (מהר"שא), Asarja b. Simon Süsskind, Verf. von איסור והיתר האדוך, in dem bereits oben der Verfasser der in der hiesigen „alten Schule" befindlichen Inschrift ver-

---

benden Familie Jaffé, aus dem unter Anderen der wohlbekannte Historiker Prof. Philipp Jaffé hervorgegangen ist, leitet gleichfalls seinen Ursprung auf Mardochai Jafe zurück.

[16]) Im לבוש אור יקרות spricht Jafe an einigen Stellen von seinen Commentarien zu Gikatilias: שערי אורה und מערכת des R. Perez, vergl. ed. Lublin 1595 p. 52b: ויותר הארכתי בפי' לשערי אורה p. 53a: כל הענין בארתי היטב בס' שערי, p. 71b: וכבר הארכתי בזה' בפי' המערכת אורה. Diese Commentarien sind wahrscheinlich nie im Drucke erschienen.

[17]) מלבושי י"ט von Heller (vgl. Asulai II. 71), אליהו זוטא von Elia Spira, beigedruckt den zwei ersten Theilen des Lebusch, Prag 1689; חגורת שמואל von Samuel b. Asriel Landsberg, demselben, der in seiner Schrift עמודי עולם über die Leiden der Juden in Posen 1736 berichtet.

[18]) Vergl. besonders seine חדושי יבמות, Prag 1598, und חדושי נדה, Prag 1602, aus welchen hervorgeht, dass er Mitglied des Posener Rabbinats-Collegiums war.

muthet wurde; Jekutiel Salman b. Moses[19]), Joseph Heilbronn b. Elchanan[20]), Ascher Anschel b. Joseph Mardochai[21]), Moses Lipschütz b. Noah Isaac[22]), Isaac b. Meschullam[23]), Isaac b. Jonathan[24]), Sabbatai b. Mordechai[25]) und Joseph b. Elieser[26]).

Am Beginn des siebzehnten Jahrhunderts stand die Jesuitenwirthschaft in Posen in vollster Blüthe. Die Scholaren hausten nach Herzenslust, überfielen in Begleitung bewaffneter Volkshaufen die Kirchen der Lutheraner und böhmischen Brüder, zerschlugen die Altäre und Bänke, raubten die Kirchengeräthe und ruhten nicht eher, als bis sie 1614 die beiden Kirchen in Brand gesteckt hatten. Zwei Jahre später hetzten sie den Pöbel von Neuem auf und machten die Trümmer der beiden Gebäude der Erde gleich. Der Gottesdienst der Dissidenten hörte ganz und

---

[19]) Verfasser von קיצור עמודי גולה, Krakau 1579.

[20]) Aus Italien, wohnhaft in Posen, Verfasser der u. A. von Mardochai Jafe approbirten grammatischen Schrift: אם הילד Prag 1597 und 98 und anderer Arbeiten (Steinschn. Cat. Bodlej. 1472).

[21]) Verfasser einer jüdisch-deutschen Uebersetzung des Machsor für die drei Hauptfeste, Prag 1600 (Zunz zur Gesch. 281).

[22]) Verfasser des Commentares לחם משנה zu den zwei ersten Ordnungen der Mischna und zum Traktat Aboth, der nach Asulai's Zeugniss (II, Buchst. ל, 28) 1596 veröffentlicht wurde. Spätere Ausgaben: Krakau, 1637, Lublin 1642.

[23]) Herausgeber von Mose Cordovero's פרדס רמונים, Krakau, 1591.

[24]) Der die Mischnaausgabe: Lublin 1595 auf seine Kosten veranstaltete (Steinschn. Cat. Bodlej. 281).

[25]) Auf dessen Kosten die Ausgabe des Aruch, Basel 1599, veröffentlicht wurde (das. 2042).

[26]) Cantor zu Posen, Herausgeber des סדר מצות נשים von Benjamin b. Abraham, Basel 1602 (das. 787).

gar auf, die reicheren Dissidentenfamilien verzogen sich nach anderen Gegenden, „der Jesuitengeneral herrschte in der Stadt[27])!“ Das Loos der Juden in Posen ist nach dem Gesagten leicht zu ermessen. Die alten Quälereien werden durch neue überboten; Krankheiten, Feuersbrünste, Brandschatzungen erschüttern den Bestand der Gemeinde, die giftige Zunge der Delatoren wird durch ungeheuere Summen zum Stillschweigen gebracht, und es erwächst der Gemeinde jene enorme, lawinenartig anschwellende Schuldenlast, die noch heute, im Jahre 1864, nicht vollständig berichtigt ist!

1607 wüthet die Pest im Judenviertel, und die heimgesuchte Gemeinde darf ihr mit Palisaden überall abgesperrtes Quartier nicht verlassen; 1613 (im Januar) gehen mehrere Häuser der Judenstadt nebst der Frauensynagoge (welcher?) in Flammen auf. 1616 ermächtigt Sigismund III. die Bäckerzunft, die den Juden das Feilbieten von Brot nicht gönnen wollte, das von diesen zum Verkaufe gestellte Brot zu confisciren und an die Hospitäler zu verschenken[28]); 1618 reichen die Vorsteher der Gemeinde: Chajim Joël, Jakob Mendel und Josef Props beim Grodgerichte eine Beschwerdeschrift gegen den Magistrat und die Bürgerschaft der Stadt ein, die an den folgenden Vorfall anknüpfte: Der mit der Ausschmückung des Rathhauses beauftragte Maler brachte an den Wänden desselben verschiedene Figuren an, die zur Verhöhnung der Juden dienen sollten. Als sich die Aeltesten der Gemeinde bei dem Bürgermeister beschwerten, meinte der ehrsame Herr, der Maler würde sich nach Erlegung einer kleinen Summe von Seiten der Juden zur Beseitigung der anstössigen Figuren entschliessen. Beide Theile erklärten sich mit dem Vorschlage einverstanden; nichts desto weniger erneuerte der Maler nach drei Tagen sein Verfahren, malte an die Wände des Rathhauses die Austreibung der Juden aus Jerusalem, liess, um eine auf

[27]) Wuttke: Städtebuch S. 406.

[28]) Luk. I, 182—3, 406; II, 313.

einem Schweine sitzende Jüdin naturgetreu zu zeichnen, durch seinen Gehülfen ein vorübergehendes Judenmädchen aufgreifen, die ihm als Modell stehen musste, traktirte die in der Nähe befindlichen Juden mit Schlägen und Steinwürfen und dergl. Müssige Volkshaufen sammelten sich um das Rathhaus und verfolgten die Juden in ihr Viertel, wo sie allerlei Ausschreitungen begingen, zahlreiche Personen verwundeten, in die „alte Schule" einbrachen, die Synagogengeräthe raubten oder zertrümmerten und alle Fensterscheiben in der Judenstrasse einwarfen. Der Magistrat liess die Unruhestörer gewähren und vertröstete die klagenden Aeltesten mit leeren Redensarten. Der Rabbiner verfügte sich zum Wojwoden, der ihm bereitwillig seine Soldaten zur Verfügung stellte, durch welche denn auch die durch die Jesuiten verstärkten Volkshaufen zu Paaren getrieben wurden. Der Magistrat wusste in seiner Replik auf die Beschwerdeschrift der Aeltesten den Vorfall zu seinen Gunsten auszulegen und die ganze Schuld auf die Juden zu wälzen, so dass ihnen wie in vielen anderen Fällen keinerlei Genugthuung zu Theil wurde[29]).

Trotz der unausgesetzten Leiden lebten aber noch immer über 2300 Juden in Posen. Da das enge Judenviertel für die Beherbergung einer so bedeutenden Menschenmenge nicht ausreichte, so bezog ein Theil nach und nach einzelne den Adeligen angehörende Häuser in den Vorstädten. Der Magistrat remonstrirte natürlich gegen diese Umgehung der Verträge und gewann den Prozess. Die Judenschaft appellirte und Sigismund III. entsandte seinen Sekretär Samuel Targowski nach Posen, um die Angelegenheit zu ordnen. Zugleich erliess er ein Schreiben an den Magistrat (Warschau, 22. August 1619), in welchem er denselben bat, sich nicht auf den strengen Rechtsstandpunkt zu stellen, sondern den Juden mit Rücksicht auf ihre stets wachsende Seelenzahl, so wie zur Ver-

[29]) Luk. I, 86—91.

meidung ansteckender Krankheiten einen geeigneten Wohnplatz in einer der Vorstädte entweder gegen Zins oder gegen andere genau bestimmte Verpflichtungen einzuräumen. Der Magistrat replicirte dem König in einem Schreiben, das durch eine eigene Deputation, an deren Spitze der Bürgermeister stand, überbracht und in welchem gesagt wurde, dass die Stadt unmöglich auf die Erfüllung des königlichen Wunsches eingehen könne, da die Juden bereits den vierten Theil des städtischen Territoriums inne haben. Eine Reihe schwerer Beschuldigungen wird in diesem Briefe gegen „die jüdische Heuschrecke, das grausige Thier, welches florem civitatis depascit" mit salbungsvoller Weitschweifigkeit vorgebracht. Die Deputation wurde am 3. Mai 1620 zur Audienz zugelassen und setzte es bei dem Könige durch, dass die Juden sich nach wie vor auf ihr Viertel beschränken und die in den Vorstädten bezogenen Häuser verlassen mussten. Unter der christlichen Bevölkerung herrschte grosse Freude über diese Entscheidung, verschiedene Festlichkeiten und eine von den Jesuiten celebrirte grosse Messe verherrlichten den über die Juden errungenen Sieg [30])!

---

[30]) Luk. 1, 79 — 84. Die Streitigkeiten zwischen Magistrat und Judenschaft in Betreff der jüdischen Wohnhäuser wiederholten sich noch öfter. 1641 ernannte Wladislaw IV. eine Commission, die eine sorgfältige Lustration der jüdischen Häuser vornehmen und auf Grund der abgeschlossenen Verträge den zwischen der Stadtobrigkeit und den Juden schwebenden Prozess entscheiden sollte. Zu der Commission waren auch die Judenältesten, die „infideles seniores Jelen Mazur, Lewek Szymkowicz et Elias Props Seniores Judaeorum Posnaniensium" zugezogen. Das Resultat der Untersuchung ist in einer Urkunde niedergelegt, die auf Antrag der Judenschaft von Wladislaw IV. (Warschau, 20. Juli 1641) mit der Königlichen Sanction versehen wurde und die sich im Originale im Archiv der hiesigen Gemeinde befindet. Es werden mit gewissenhafter Genauigkeit sämmtliche Gebäude und Baustellen des Judenviertels aufgenommen, die Anzahl der Stockwerke die Beschaffenheit, ob hölzerne oder von Stein, die Namen der Besitzer verzeichnet, so dass man nach der Beschreibung ohne Mühe eine topographische Karte des damaligen Judenviertels aufnehmen könnte.

In demselben Jahre 1620 entdeckte die fromme Einfalt in einem Hause der Judenstrasse einen eingemauerten Tisch, auf welchem die bereits erwähnte Durchstechung der drei Hostien stattgefunden haben sollte. Die kostbare Reliquie wurde in feierlicher Prozession von dem Bischof und der gesammten Geistlichkeit in die Karmeliterkirche übertragen und zu Ehren des Mirakels eine Judenhetze in Scene gesetzt. Die Geistlichkeit kaufte das Haus, in welchem der Tisch gefunden wurde, in der Absicht, um es zu einer Kirche umzugestalten, doch widersetzte sich die Stadt einer Vermehrung der bereits bestehenden Kirchen, bis es endlich im zweiten Schwedenkriege der Geistlichkeit gelang, ihr Vorhaben durchzusetzen und die noch heute bestehende Kapelle (Kaplica) anzulegen [31]).

(Fortsetzung folgt.)

Es befanden sich nach diesem Dokumente im Besitze der Juden:

hölzerne	dreistockhohe	Häuser	1
„	zweistockhohe	„	39
„	einstockhohe	„	40
steinerne	dreistockhohe	„	9
„	zweistockhohe	„	48
		zusammen	137 Häuser,

ferner mehrere Bauplätze, die Synagogen und das „Xenodochium Judaeorum". Aus den Namen der Hauseigenthümer hebe ich einige hervor: Moyses Julka, Medicinae Doctor; Sapsai, aurifaber; Abraham, scriba; Elias, Szmuklers (Schmuckler = Posamentier), und Lewek Cantor.

[31]) Luk. II, 134—5, 315. Mit dem Jahre 1621 beginnen die bis tief in's XIX. Jahrh. fortlaufenden Aufzeichnungen des Posener Gemeindebuches, das in drei handschriftlichen Foliobänden im Archive der hiesigen Gemeinde aufbewahrt wird und ein überaus reiches und werthvolles Material für die Geschichte, namentlich für die Sittengeschichte der Juden im XVII. und XVIII. Jahrh. enthält. Das Gemeindebuch lag bis vor wenigen Jahren in losen, ungeordneten Blättern im Archive und ist erst in neuerer Zeit in stattliche Bände gebracht worden. Manche werthvolle Bemerkung ist dabei leider von dem Buchbinder verwischt und überklebt, das Ganze aber zu einer handlichen Urkundensammlung umgestaltet worden. Der I. Band ist mit folgen-

Die Neugestaltung des Rabbinenwesens und deren Einfluss auf die talmudische Wissenschaft im Mittelalter.

Zweiter Artikel.

Von Dr. M. Güdemann.

(Vergl Monatsschrift d. J. S. 68.)

(Schluss.)

So wird man demnach die, durch die Quellen freilich nur spärlich beleuchtete Thätigkeit R. M. h's. als eine solche aufzufassen haben, die von der richtigen Erkenntniss dessen, was

---

dem Titel versehen: פנקס דאלופי הקהל ק"ק פוזנא יצ"ו ושם נאמר הסדר של תפילת ימים נוראים. מי המתפללים לאל איום. ומה גם סדרן עשיות אלופי הקהל מנהג אבותינו בכל שנה ושנה ביום ראשון דח"ה של פסח. מצורף לזה תמצא חלוקת סדר האט"טין משנת ש"פ"א" לפ"ק עד שנת ביאת משיחנו במהרה בימינו ובנין בית מקדשנו ותפארתנו אמן.

Wie schon zum Theile aus diesem Titel hervorgeht, enthält der Band fortlaufende Verzeichnisse der jedesmaligen Gemeindevorsteher, der Mitglieder der Rabbinatscollegien (דיינים), der Tempelvorsteher (גבאים), der Vorbeter, der Vorsteher der jüdischen Kaufmannschaft und Handwerkergenossenschaften (פרנסי צמר, פרנסי חייטים, פרנסי רויך וורג, פרנסי פעטליצר [פעטליצר = Posamentier], פרנסי קוטל הויף, ממונים על, ממונים על אנשי מדינה, ממונים על פנקס בחולות, פנקס עירנות, פרנסי קירשנר, פרנסי יוכטן, פרנסי קרעמיר, פרנסי טוך etc.) und die in jedem Jahre revidirten oder neu entworfenen Statuten der Gemeindevorsteher (תקנות הכשרים), die das werthvollste Material enthalten und der Sammlung ihre eigentliche Bedeutung verleihen. Die Statuten folgender Jahre sind erhalten: 1621, 1628–55, 1659–60, 1663–1724, 1728–36, 1746, 1750, 1755, 1759–63, 1768, 1770–73, 1777–8, 1782, 1787, 1793. Mit dem J. 1793 schliessen die Statuten in dem I. Bande, dagegen sind die Verzeichnisse der Vorbeter bis 1837 fortgeführt. Die Statuten einzelner Jahre sind verloren gegangen; bei mehreren fehlenden Jahren wird ausdrücklich bemerkt, dass der Vorstand in Folge der über die Gemeinde hereingebrochenen Leiden an der Entwerfung von Statnten behindert war. Die grosse Mehrzahl der Urkunden ist in hebräischer Sprache und nur wenige im jüdisch-deutschen

der Zeit noththat,] ausging, und darum auch den augenblicklichen Mängeln Abhülfe gewährte. Denn wir sehen allerdings anstatt der bisherigen Gedrücktheit sehr bald ein reges Leben

---

Dialekte geschrieben. Privaturkunden kommen nur spärlich vor. Der Band enthält 467 Folien.

Der II. Band trägt folgenden Titel:

פנקס של הקהל יצ"ו.
זה ספר

זִכרונות זכרון יהא לכולם
עַל כל בְּני אדם לשלם להם כמפעלם
לֶאכול אותם כפרי מעללם
קָהל עדת ישראל זה תפארת והילולם
יְשיבו בראשם גמול להזכר מעשים

רבים· רעים וטובים· כי זכר כל המעשים· בפנקס הזה נזכרים ונעשים· מעשה איש ופקודותיו· חובותיו וזכיותיו· יהא הכל על הלוח חרות למשמרת להורות· היום יום ד'· אשר נתלו בו המאורות· לפרט ולסדר וְזֹאת הברכה אֲשר ברך מֹשה איש האלהים לפ"ק· מעשה ידי להתפאר בציורי בשם אלקי צורי אברהם בא"א האלוף הראש והקצין מוהרר משה יהודא זעלקי שלי"ט ···· היילפרין פרנס ובני ישיבה ···· החתום ·····

Der II. Band beginnt mit dem Jahre 1689 = חמ"ט, in welchem Jahre, wie ich aus dem Gemeindebuch I, 191 b ff. entnehme, der auf dem Titelblatte akrostichisch bezeichnete R. Selki Heilprin erster Vorsteher der Gemeinde war, und enthält in chronologischer Reihenfolge bis ins XIX. Jahrhundert eine grosse Anzahl von Urkunden der verschiedensten Art: Statuten des Eilfmänner-Collegiums (תקנות י"א אנשים, diese Körperschaft mag den heutigen Repräsentantencollegien entsprechen), öffentliche Bekanntmachungen, die in der Synagoge verlesen wurden, bei der Gemeinde protokollirte Wechsel, Quittungen, Strafedikte gegen einzelne Personen, Anstellungsdekrete der Rabbinen, Verträge der Gemeinde mit ihren Beamten, geschichtliche Aufzeichnungen u. s. w. Der II. Band besteht aus 464 Folien. Der III. Band, der nicht so umfangreich wie die anderen Bände ist, bezieht sich fast ausschliesslich auf das XIX. Jahrh. und ist lediglich eine Fortsetzung des II. Bandes. Einzelne Documente sind wegen ihres verfänglichen

in den Schulen und Lehrhäusern, einen Geist der Selbstständigkeit und Freiheit, sogar bis zur verderblichen Ausschreitung dieser Tugenden, unter den Gelehrten erwachen. Eine weit grössere Bedeutung aber, als sie ihrer augenblicklichen Wirksamkeit wegen verdient, hat die Institution R. M. h's. durch ihre epochemachenden Folgen gewonnen; denn sie hat eine völlige Neugestaltung des Rabbinenwesens angebahnt. Nämlich so: der Umstand, dass es jetzt einer Autorisation bedurfte, um rabbinische Functionen auszuüben, gab dem Titel, den man mit der Autorisation empfing, Ansehn; der Titel wiederum lieh dem Berufe, den er bezeichnete, den Charakter eines Amtes, das nun seinerseits — und darin tritt der vornehmlichste Unterschied hervor zwischen den alten Lehrern und den modernen Rabbinern — einen gewissermassen eximirten Stand schuf. Denn von jetzt ab tritt der Rabbiner (רב) den Gemeindemitgliedern (בעל הבית) gegenüber*); jener übernimmt als solcher einen Kreis von Pflichten**), wogegen diese dem Rabbiner bestimmte

---

Inhaltes, oder nach Erledigung der Angelegenheit, auf Befehl des Vorstandes von dem Gemeindeschreiber durchstrichen und unleserlich gemacht (z. B. II, 196a: מחק הלו נעשה על פי הסכמת אלופי הקהל). Die Urkundensammlung, auf deren bedeutenden Werth ich zuerst in hiesiger Gemeinde die Aufmerksamkeit hingelenkt habe, darf als ein codex diplomaticus zur Geschichte der Juden in Posen betrachtet werden, und verdiente ein Theil derselben durch den Druck veröffentlicht zu werden.

*) Das. Pes. 126 (aus Jak. Weil): כיון שהקהל לא מינו אותו עליהם לא לראש ולא לקצין הרי הוא כאחד מן בעלי הבתים.

**) Bei R. Meir Katzenellenbogen, R. G. A. 40. finden sich dieselben, wie sie wahrscheinlich schon früher normirt waren, folgendermassen angegeben: דרש להם ברבים ולמד תורה ברבים לכל תלמידי העיר ממונות פסק ופשר בין איש לרעהו וכתב אגרותיהם של קהל ושלחם חוץ לעיר והיה להם למורה באיסור והיתר ובדיני. Auf dem Gebiete des Unterrichts waren seine Obliegenheiten שהיה שונה הלכות ודרש מדרשות והורה הוראות בגטין ובקדושין ובאיסור ובהיתר. Jugendunterricht war mithin ausgeschlossen. Das „Secretariat", das nach obigem Citate dem Rabbiner oblag, hatte sich auf diesen, wohl von der ältern Sitte her, übertragen, dass die „Bachurim" dieses Amt bei ihren Lehrern ver-

Rechte zuerkennen, vor Allem Abgabenfreiheit*) und Besoldung**).

Sehen wir uns nun, ehe wir das weitere Schicksal der neuen Institution verfolgen, nach der Veränderung um, welche jene und die dadurch hervorgerufene Neugestaltung des Rabbinenwesens auf dem Gebiete der talmudischen Wissenschaft herbeiführte. Die Vertreter einer Wissenschaft und diese selbst stehen in so unmittelbarem Zusammenhange, dass jeder Umschwung sowohl in der geistigen Situation, wie in der äussern Stellung der ersteren nothwendig auch eine entsprechende Veränderung in der Pflege und Behandlung der letzteren hervorrufen muss. Von der talmudischen Wissenschaft gilt dies um so mehr, als sie von Haus aus mit unzähligen Fäden und in der weitesten Ausdehnung mit dem Volke verknüpft war: sie war keine gemachte Wissenschaft, von Fachwissenschaftern gepflegt, sondern

---

walteten; vergl. Maharil, R. G. A. 187: בהיותי סופר לזקני הישיש מהר"ש ז"ל. — Bei Jakob Weil, zu dessen Lebzeiten schon die Kehrseite des vorangegangenen Zeitalters, Eitelkeit und Stolz, vollauf sich geltend machte, werden die Befugnisse des Rabbiners selbst auf den Vortrag der ברכת אירוסין ונשואין ausgedehnt (Angef. bei Isserlein, Pes. 126.) Man wollte eben, vielleicht musste man auch Unberufenen gegenüber, Alles, was mit öffentlichen Akten zusammenhing, in der Person des Rabbiners vereinigen. Uebrigens pflegten die Rabbiner jener Zeit auch bei der Trauungsfeierlichkeit Vorträge zu halten. Sim. Duran, Abotcomment. III, 3.

*) Obgleich man dieselbe anfangs nur dem Rector der Academie (יושב בראש הישיבה) — und auch diesem nur in Oesterreich, nicht aber in den Rheingegenden — verstattete, weil nämlich die Rabbiner neben dem Amte noch Geschäfte zu betreiben pflegten (Isserl. R. G. A. 342), so wurde sie doch nach und nach auf alle Gelehrten übertragen (das. R. G. A. 341. Ende) und selbst Lehrern zuerkannt (Simon Duran R. G. A. III, 153).

**) Wann man in Deutschland die Rabbiner zu besolden anfing, kann ich nicht genau bestimmen. So lange sie nebenbei noch Geschäfte betrieben, war dies wohl gar nicht, oder nur selten der Fall. Dahingegen empfing Simon Duran schon Gehalt, obgleich er es doch für nöthig findet, sich desswegen zu rechtfertigen und selbst anerkennt, dass es auch zu seiner Zeit noch מנמנמים בדבר gab. (R. G. A. I, 142ff., Abotcomment. IV, 5). Vgl. d. Monatsschr. 1862, S. 169.

gehörte der Allgemeinheit an, der sie noch dazu den Inbegriff aller geistigen Güter bedeutete, der Geschichte, Sitte und Religion. Daher konnte es denn nicht fehlen, dass die Absichten, welche R. M. h. mit der Wiederaufnahme der Semicha und der Reform des Rabbinerwesens verband, ihren eigentlichen Ausdruck auf dem Gebiete der talmudischen Wissenschaft fanden. Freilich sind auch in diesem Punkte die Quellen nicht so ergiebig, dass sie den Zusammenhang der neuen Jnstitution mit der Wissenschaft deutlich und scharf bezeichneten; sie sind aber auch nicht so schweigsam, dass sie die Auffindung dieser Verbindungsfäden nicht mit ziemlicher Sicherheit ermöglichten.

Man halte nur daran fest, dass, wie wir gezeigt haben, es vornehmlich geistige Unsicherheit und Unselbstständigkeit waren, woran die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts krankte. Wie nun mit der Wiedereinführung der Semicha den Gelehrten jener Zeit ein Anstoss gegeben wurde zu erneuerter Regsamkeit, so wird ohne Zweifel zur Wiederbelebung selbstständiger Forschung ein ähnlicher Anstoss auf die wissenschaftliche Thätigkeit selbst, wenn auch nicht in der Form einer bestimmten Anordnung, so doch durch die Art und Weise ihres Betriebes von R. M. h. und seinem Kreise ausgegangen sein. Erwägt man nämlich, dass das Studium und die Gelehrsamkeit jener Zeit in Folge ihres gänzlichen Mangels an Originalität und ihrer steten Anlehnung an die Vergangenheit sich im Wesentlichen nur auf den einen Factor des Gedächtnisses stützte, was zwar eine umfangreiche Sachkenntniss (בקיאות), nicht aber eine selbstständige Verarbeitung und Fortentwickelung des Gesetzesstoffes begünstigte und herbeiführte: so wird man es als ein den Absichten Desjenigen, der durch die Erneuerung der Semicha, wie bekannt, die Erweckung wissenschaftlicher Selbstständigkeit anstrebte, nahe liegendes Bestreben erkennen, durch die Einwirkung auf den anderen Factor, auf den Scharfsinn nämlich, den Geist von seiner scholastischen Richtung abzulenken, Denn allerdings musste eine Studienrichtung, die ihren Schwerpunkt auf die Bethätigung des Scharfsinns legte, das Zurückgehen auf die Quellen und eine selbstständige Forschungsweise begünstigen. Würden sich nun für eine derartige Veränderung der Studienrichtung in den Quellen Andeutungen fin-

den, so ergäbe sich damit das Resultat, dass in der Zeit, in welcher die Semicha wieder eingeführt wurde, und in unmittelbarem Zusammenhange mit dieser Einrichtung jene eigenthümliche auf Entwickelung und Bethätigung des Scharfsinns gerichtete Behandlung der talmudischen Wissenschaft, die man in ihrer Ausartung mit dem Ausdruck „Pilpul" κατ'ἐξοχήν zu bezeichnen pflegt, begründet worden sei.

Es muss ungemein Wunder nehmen, dass man die pilpulistische Gesetzesforschung, wie sie seit dem Mittelalter Jahrhunderte hindurch den Unterricht beherrschte, bisher nicht in der Bedeutung einer geschichtlichen Gestaltung aufgefasst, sich nicht einmal bemüht hat, eine so eigenthümliche Erscheinung auf dem Gebiete des jüdischen Geisteslebens, welche eine ganze Literatur hervorgebracht, eine besondere Methode und Technik*) des Unterrichts herbeigeführt hat, auf bestimmte geschichtliche Ursachen zurückzuführen**). Man hat sich begnügt, die mannigfachen Klagen über die Ausschreitungen des „Pilpul" aus den Controversschriften der späteren Autoren zu wiederholen, und eben dadurch sich gewöhnt, die ganze Erscheinung als eine grosse Narrheit und Verwirrung anzusehn. Selbst Zunz sagt

---

*) Ich erwähne nur die Bezeichnungen: Nürnberger, Blausser, Regensburger (Schne luch. habr. p. 181a, Würfel, histor. Nachrichten u. s. w. S. 64), deren Bedeutung ich an einem anderen Orte anzugeben gedenke; ferner סברות כרסיות („Bauchsevores") bei Maharil R. G. A 221, Mos. Isserls R. G. A. 78. Die Bezeichnung חריפות kommt in ihrer bestimmten pilpulistischen Bedeutung, zumal in der Verbindung mit למד (bei Jak. Weil R. G. A. 164) vor dieser Zeit, soviel mir bekannt ist, nicht vor. Solche Ausdrücke lassen aber mit Recht auf eine ausgebildete Technik schliessen.

**) Richtig bemerkt Steinschneider, Ersch und Gruber's Encycl. S. 389: „Noch haben wir keine speziellen Untersuchungen des Ueberganges von den kurzen Wort- und Sacherläuterungen der älteren Talmudcommentare durch die Discussionen und Disputationen der Tosaphot bis zu den Witzspielen . . . . . der neuen Zeit."

über diesen Gegenstand: „Statt der emsigen Studien, des tiefen Eindringens, der reifen Arbeiten der alten tosafistischen Zeit ward ein oberflächliches, unfruchtbares Naschen, ein witziges Spielen mit den Materien, der sogenannte Pilpul, auf den Schulen von Regensburg und Nürnberg beliebt*)". Aber man wird doch zugestehn müssen, dass ein blosses „Belieben" unmöglich als ein zureichender Erklärungsgrund für eine Erscheinung von solcher Tragweite und Bedeutung, wie sie die pilpulistische Behandlung des Talmud's unzweifelhaft besessen, angesehen werden kann! Ueberdies wissen wir, wie sich weiter ergeben wird, dass es eine Zeit gegeben hat, wo der „Pilpul" — und zwar ganz in dem Zuschnitt, wenn auch nicht mit den Verkehrtheiten der neueren Zeit — von den besonnensten, wahrhaft wissenschaftlichen Rabbinern durchaus nicht für ein „Spielen" und „Naschen", sondern für das Kriterium gründlicher talmudischer Bildung gehalten wurde.

Ehe wir jedoch unsererseits die Entstehungsgeschichte des „Pilpul" weiter zu entwickeln versuchen, muss noch einer einschlägigen Nachricht gedacht werden, die, ob ihr gleich jede historische Autorität abgesprochen werden muss, dennoch neuerdings zur Grundlage für eine Besprechung dieses Gegenstandes genommen worden ist**).

Nach David Gans und Asulai***) soll nämlich R. Jakob Pollak (b. Jizchak halewi), ein Rabbiner zu Prag, gestorben angeblich um 1520†), den „Pilpul" „erfunden" haben. Aber das Unhistorische dieser Notiz leuchtet auf den ersten Blick ein. Denn abgesehen von der Unsicherheit, mit welcher der erstere der genannten Autoren seine Nachricht wiedergibt††), lässt sich

---

*) Zur Gesch. S. 190.

**) Bei Jost, Gesch. des Judenth. S. 240. — Herr Dr. Grätz hat sich über die Entstehung des „Pilpul" im achten Bande der Gesch. d. Juden nicht ausgesprochen.

***) S. v. רבי יעקב פאלק.

†) Nach Dav. Gans, nicht 1530, wie bei Jost a. a. O. angegeben ist. —

††) Das. ואומרים שהוא .... המציא .... פלפול החלוקים וכו׳. Ebenso Asulai, das., der, wie Seder haddorot, s. v., dem ersteren nachgeschrieben.

eine so tiefgreifende Umwandlung in der Behandlung des Talmuds nicht wohl „erfinden", wie sie eben so wenig einseitig „beliebt" werden kann. Auch ragen die Anfänge des „Pilpul", wie sich zeigen wird, über ein Jahrhundert vor R. Jakob Pollak zurück. Wenn aber auch die Nachrichten von Gans und Asulai nur die Bedeutung haben sollen, dass R. Jak. Pollak den „Pilpul" erweitert und zu der, nachmals so vielfach beklagten, Ausartung fortgeführt habe, so ist ihnen auch in diesem Sinne — wir können uns die Ehrenrettung hier nicht versagen — wenig Glauben beizumessen. Denn selbst nach dem Wenigen, was durch seine Schüler der Nachwelt bekannt geworden ist, erscheint R. Jakob Pollak durchaus nicht als der Mann, der die talmudische Wissenschaft auf die schlüpfrige Bahn unfruchtbarer Verstandeskünsteleien hätte bringen können. Denn er war es, der den nachherigen Rabbiner, R. Schalom, genannt Schechna*) ausgebildet hat, einen Mann voll ernsten Strebens, echt wissenschaftlichen Geistes, der vielleicht ohne Uebertreibung der Träger der neueren Talmudforschung genannt werden hann und eben sowohl in seinen Schülern R. Moses Isserls und R. Chajim b. Bezalel, wie in seinen Grundsätzen das Zeugniss einer Geistesrichtung aufgestellt hat, die von der seichten, unwissenschaftlichen Behandlung des Talmuds weitab lag. Schechna hat den höchst bemerkenswerthen Grundsatz seines Lehrers befolgt und ausgesprochen, Nichts aufzuschreiben, um der selbstständigen Entschliessung späterer Gelehrten nicht vorzugreifen**). Es mag nun sein, dass Jakob Pollak

---

*) Nicht 1557 (שי"ז), wie Dav. Gans das. sagt, sondern 1559 (שי"ט) verstorben. S. R. G. A. Mos. Isserls 25, Ende.

**) Schechna's Sohn schreibt über seinen Vater und Jakob Pollak (Mos. Isserls, R. G. A. 25): וכן קבלתי הלכה למעשה מאמ"ו אבי הגאון רבן ומאורן שכב"ה מהר"ר שלום המכונה שכנ"א וצוק"ל ה"ה הכ"מ אשר העמיד תלמידים הרבה מסוף העולם ועד סופו מפיו חיים ומימיו שותים והי נפשי עולמים דיומנין סגיאין בקשתי עם הרבה לומדים ממנו שיעשה פוסק ותשובתו היתה מחמת רוב חסידותו וענותנותו אשר היה עניו יותר מכל האדם אשר פני על האדמה ואמר יודע אני דשוב לא יפסקו כ"א כאשר אכתוב מטעם דהלכה כברתרא ואין רצוני שיסמכו העולם עלי ר"ל כגון היכא דאיכא פלוגתא ביני רבותא והוא יכריע או לפעמים יחלוק ואין לדיין כי אם מה שעיניו רואות לכן יעשה כל אחד כפי הוראת שעה כאשר

sowohl, wie sein Schüler Schechna, bei ihrem Widerwillen gegen schriftstellerische Thätigkeit, ihre ganze Kraft auf den Unterricht und mündlichen Ideenaustausch gerichtet und dadurch ein tieferes, lebhafteres Studium auf ihren Academieen erzielt haben; aber ein bloss auf Discutir- und Disputirkunst ausgehendes Streben darf man diesen Männern schon um des erwähnten Grundsatzes willen, der allein ein genügendes Zeugniss wissenschaftlichen Sinnes und einer erleuchteten Auffassung des Talmudismus ist, gewiss nicht beimessen.

Es liegt hiernach keine irgend verlässliche Nachricht oder Untersuchung vor, welche über die Entstehung des „Pilpul" bestimmten Aufschluss gäbe. Versuchen wir nun für die von uns aufgestellte Behauptung, dass der „Pilpul" der Anregung des R. M. h. sein Entstehen verdanke und in sofern an die Bestrebungen dieses Mannes sich anreihe, als derselbe den mit der Wiedereinführung der Semicha verbundenen Absichten Nachdruck verleihen und durch Erweckung der Kritik wiederum eine selbstständige Gesetzesforschung herbeiführen sollte, in den Quellen die Bestätigung aufzusuchen.

Dass in dem Kreise des R. M. h. die Gesetzesforschung noch mit jener Selbstständigkeit und Kritik gehandhabt wurde, welche das unterscheidende Merkmal zwischen den sogenannten „Rischonim" und „Acheronim" bilden, geht aus einer Mittheilung über R. Schalom aus Wien hervor, welche uns R. Salomon Luria aufbewahrt hat. Dieser sagt wörtlich: „Ich habe von einem alten Gesetzeslehrer erfahren, der seinerseits die Nachricht von den grossen Lehrern Deutschlands empfangen, dass man von R. Schalom aus Wien sich erzählte, erhabe, wenn seine Schüler eine seiner Meinung widersprechende Aeusserung des „Tur" ihm entgegenhielten, zu sagen gepflegt: „Du fragst Mann wider Mann?" — und solche Bedeutung hatte er auch in den Augen seiner Schüler*)!" — Es bedarf kaum eines Hinweises

---

עם לבבו ומה"ט לא עשה נמי רבו הגאון מהרי"ף (ר' יעקב פולק) שום ספר גם שום תשובה ששלחו למרחוק לא העתיקו בביתם וכו'
Vergl. das. R. G. A. 45 und 30.

*) Sal. Luria, R. G. A. 79. ושמעתי מוקן בעל הוראה שקבל מן הגדולים

auf den Werth, welchen diese Bemerkung für die Kenntniss des wissenschaftlichen Geistes besitzt, der den Kreis, in welchem R. Schalom sich bewegte, belebte. Schon der Umstand, dass Salomon Luria die Aeusserung R. Schalom's als ein Zeugniss seines wissenschaftlichen Muthes mitzutheilen für werth erachtet, beweist zur Genüge, dass die Gesetzesforschung dieses Mannes von der seiner Zeitgenossen vortheilhaft abstach, so zwar, dass er im Gegensatze zu der die alten Autoritäten bedingungslos anerkennenden Zeitrichtung die frühere Unabhängigkeit und Kritik zu wahren bestrebt war. Erwägt man nun aber, dass, — wie die mitgetheilten Citate ergeben —, R. Schalom ein Schüler des R. M. h. war, oder doch mindestens zu seinem Kreise, und zwar als einer der Jüngeren, gehörte, so wird man von diesem, zumal so gefeierten Gesetzeslehrer mit Bestimmtheit annehmen müssen, dass er ebenfalls kritisch-selbstständig innerhalb der Gesetzesforschung verfuhr, und wohl auch, wie natürlich, denselben Geist zu verbreiten, insbesondere auf seine Schüler fortzupflanzen bestrebt gewesen sei.

Ein solches Streben musste aber auf den damals üblichen Studiengang verändernd einwirken, und weil es der mehr gläubigen Aufnahme, als wissenschaftlichen Verarbeitung des Traditionsinhaltes gegenüber die Kritik weckte und demgemäss vorzugsweise den Scharfsinn zur Gesetzesforschung heranzog, eine neue zu der herrschenden im Gegensatze stehende wissenschaftliche Richtung herbeiführen. Dass eine solche — von der wir hier gleich sagen können, dass sie die Grundlage für die Ausbildung des „Pilpul" geworden ist — in diesem Zeitabschnitt wirklich hervortritt, wird man bei einem aufmerksamen Einblick in die damalige Literatur schwerlich verkennen.

Indessen finden wir über diesen Punkt in dem 170. Rechtsgutachten R. Joseph Kolon's ganz bestimmten Aufschluss. Hier bespricht nämlich Kolon mit Beziehung auf eine Meinungsäusserung R. Israel Brünn's (beide etwa der Mitte des 15. Jahrhun-

---

אשר באשכנז שאמרו על אותו מהרר"ש (מוינ"א) כשהיה מורה איזה דבר היפך הטור אמר גברא אגברא קארמית וכן היה בעיני התלמידים אשר ישבו לפניו.

derts angehörig) die Frage, ob „das Wesen des Rabbinerthums" (עיקר הרבנות) in der Sachkenntniss (בקיאות) oder der Fähigkeit scharfsinniger Deduction (פלפול) bestehe. Aus dem Gutachten geht hervor, dass Isr. Brünn für die letztere Alternative sich entschieden*), während Kolon für die erstere Partei ergreift. Wir setzen die einschlägigen Stellen ihrer Wichtigkeit wegen vollständig her.

Es heisst daselbst (ed. Venet. p. 188): יאשר כתבת (ר"ל ר' ישראל ברונא) שעיקר הרבנות תלוי בפלפול .... אומר אני דלאו כללא דודאי מי שלומד לפני הרב בפי' זמן (** והרב מעמיד התלמיד על פשט ההלכה על דרך האמת ויושר ודאי בענין זה נעשה תלמידו ... אבל הדרכים שעושים היום בתוספות זמן וכל אחד אומר דדרך כולו יהיה אמת או שקר בענין זה איני רואה שום רבנות ....

Ferner das. (p. 189): ואשר הרבית להביא ראיות דפלפול הוא דבר חשוב ודאי פשיטא שכן הוא (*** אמנם גם הבקיאות הוא דבר חשוב מאד .... ומה שדחית (ר" ישראל ברונא) לומר דהתם מיירי (ר"ל צורך הבקיאות) להיות מנהיג ודַבָּר ובקי בשמועות ודינים להנהיג הקהל [לאו] (†דחייה היא זו .... דאין הלכה מורה כן כלל התם דלענין הנהגת הקהל אירי אלא לענין להיות ראש ישיבה להורות הוראת כולן .... רוצה לומר ראש ישיבה ולא ראש הקהל ....

Ferner das. .... יש יותר ראיה לומד דעיקר דהרבנות תלוי בבקיאות מלומר שהוא תלוי בפלפול ....

Der schroffe Gegensatz in welchem hier die Begriffe „פלפול" und „בקיאות" einander gegenübertreten, wirft allererst das rechte Licht auf die Bedeutung, die diesen Begriffen für jene Zeit beizulegen ist. Sie erscheinen offenbar als Bezeichnungen

---

*) Vergl. dessen R. G. A. 187 und 268: משמע דהדבר תלוי בחריפות.

**) Die Worte בפי' זמן sind mir nicht klar.

***) Die Worte ודאי וכו' gehören der Meinung Joseph Kolon's an, was Hr. Dr. Grätz (VIII, S. 218, 4), der sie noch dem Ausspruche Is. Brünn's beifügt, übersehen.

†) Das לאו fehlt in der — sehr uncorrecten — Venet. Ausgabe, muss aber unzweifelhaft eingeschaltet werden. Als Frage sind die Worte דחייה וכו' nicht zu fassen.

für verschiedenartige, oder selbst entgegengesetzte wissenschaftliche Richtungen. Der „Pilpul" insbesondere ist nicht mehr blos eine Form oder Methode des Unterrichts, sondern er tritt auf als Selbstzweck, als Gegenstand des Studiums. Ein Blick auf den Studiengang der alten Zeit, wie er im Talmud erkennbar ist, wird dies verdeutlichen. Im Talmud nämlich findet sich diese Form des Gegensatzes gar nicht. Wohl erscheinen hier die adjectivischen Bezeichnungen — als Charakteristiken der Gesetzeslehrer — „סיני", der Belesene, im Gegensatze zu „עוקר הרים" und „חריף", der Scharfsinnige, oder in derselben Bedeutung „בעל שמועות" und „בעל פלפול"*); aber von einem „בקיאות"**) und einem „פלפול", als Bezeichnungen für entgegengesetzte Wissensformen, ist im Talmud nirgends die Rede. Und das ist auch natürlich. Denn der Talmudismus, einerseits auf dem festen Boden des Hergebrachten, der Tradition, beruhend, andererseits eine selbstständige Fortentwickelung des Gegebenen zulassend, oder gar erheischend, forderte auf Grund dieser Eigenthümlichkeit die Thätigkeit ebensowohl des Gedächtnisses, wie des Scharfsinnes, zugleich aber auch ein gewisses Gleichgewicht unter diesen Factoren, das denn auch, so lange das Gesetz im Flusse war, überhaupt aber, so lange ein richtiges Tactgefühl den Studiengang vorzeichnete und beherrschte, aufrecht erhalten wurde. Daher kann dann wohl im Talmud eine Charakteristik oder Abschätzung der Autoren, je nachdem in ihnen, was ja immer möglich, der eine oder andere Factor überwog, vermerkt sein***); aber die Wissenschaft selbst erscheint hier immer in innerer

---

*) Horaj. 14a und Kolon das.

**) Das Wort „בקיאות" kommt meines Wissens im Talmud gar nicht vor.

***) So finden sich, ausser den erwähnten Bezeichnungen, Charakteristiken der Gesetzeslehrer, lag ihre vorzugsweise Begabung im gutem Gedächtniss, in den Ausdrücken: אפילו ספיקא דגברי גריס und — mit tadelnder Beziehung auf die kritiklose Aufnahme der Traditionen — דכייל מכולא עלמא. Vorzugsweise scharfsinnige Lehrer dagegen empfangen den Beisatz: יכול לטהר את השרץ u. a. m. Aber alle diese Ausdrücke sind, wie man sieht, nur adjectivische Bezeichnungen.

Harmonie, beiden Factoren eine gleichmässige Berechtigung zuerkennend. Daher ist für die talmudische Epoche, überhaupt aber, so lange die Gesetzesforschung auf der durch den Talmud vorgezeichneten Bahn sich erhielt, eine Erörterung darüber, ob das Wesen des Gesetzeslehrers in der „Sachkenntniss" oder in der „Fähigkeit scharfsinniger Deduction" beruhe, vollends undenkbar. In einer solchen Erörterung, wie sie in den mitgetheilten Auszügen vorliegt, zeigt sich der Talmudismus bereits in seine Bestandtheile zersetzt. Wir haben aber gesehen, dass dieser Zersetzungsprocess in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, veranlasst durch die mannigfachen Leiden, vor sich gegangen war. Wie nun in dieser Zeit zugleich mit dem Aufhören jeder selbstständigen Forschung die wissenschaftliche Bildung einseitig zu werden anfing, und sich beinahe allein in der Form des „בקיאות" ausprägte; so konnte auch jetzt erst das vornehmlich auf den Scharfsinn gestellte Gesetzesstudium, der „פלפול" nämlich, den Charakter des Gegensatzes und die Form und Bedeutung einer bestimmten wissenschaftlichen Richtung annehmen*).

Man wird von diesem Gesichtspunkte aus nicht in Abrede stellen können, dass durch die mitgetheilten Auszüge das Vorhandensein einer solchen wissenschaftlichen Richtung in dem besprochenen Zeitabschnitte bestätigt wird. Man wird aber zugleich zugeben, dass diese Richtung nicht von selber entstanden sein könne; sie muss, weil sie für jene Zeit die wohlthätigste Wirkung auf die Gesetzesforschung ausübte, das Quellenstudium auffrischte und geistige Selbstständigkeit erzeugte, geschaffen, und zwar eben im Hinblick auf die vorliegenden Wirkungen geschaffen worden sein. Wen könnte man nun wohl eher als den Schöpfer dieser wissenschaftlichen Richtung bezeichnen,

*) Daher kommt es denn auch, dass Isr. Brünn behauptet: עיקר הרבנות חלוי בפלפול, während in der von Kolon angezogenen Stelle (Horaj. 14a) der Talmud mit der Decision abschliesst: סיני עדיף. Es hatten sich eben die Verhältnisse geändert, und der Begriff des Rabbiners war, zumal für deutsche Rabbiner, ein anderer geworden.

denn R. M. h., von dem wir ohnehin wissen, dass er selbst noch den Talmud in selbstständig-kritischer Weise behandelte und durch die Wiedereinführung der Semicha die Erweckung geistiger Unabhängigkeit im Lehrerstande anstrebte?

Ueberdies lassen noch andere Gesichtspunkte in den mitgetheilten Auszügen den Zusammenhang zwischen dem „Pilpul" und der Neugestaltung des Rabbinerwesens erkennen.

Denn die Bezeichnung „das Wesen des Rabbinenthums*)" (עיקר קרבנות) lässt auf die bereits vollendete Ausbildung eines Rabbineramtes schliessen. In der Bedeutung, welche dem Worte „רבנות" hier beigelegt ist, kommt dasselbe vor dieser Zeit nicht vor. Wir haben aber schon oben darauf hingewiesen dass das Hervortreten eines Rabbineramtes der nächste Erfolg der Wiedereinführung der Semicha gewesen und eines von denjenigen Merkmalen ist, welche die Neugestaltung des Rabbinerwesens bezeichnen. Durch so veränderte Verhältnisse rechtfertigt sich auch die peinliche Abwägung dessen, was den „Rabbinen ausmache". Man sieht eben, es hatte sich ein Gelehrtenstand herausgebildet und es galt jetzt, die feinen Unterschiede in den Rangstufen, die den Laien von dem „Bachur" und diesen wiederum von dem Rabbiner schieden, genau zu bezeichnen; die Gesetzesforschung war nicht mehr, wie in früheren Zeiten, Selbstzweck — sie erscheint vielmehr als Mittel zur Erlangung einer gelehrten Würde**). Nicht minder weis't ferner die Unterscheidung zwischen dem „ראש ישיבה" (Akade-

---

*) Man könnte „רבנות" auch mit „Lehrerschaft" übersetzen, da es sich hier um das Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler handelt. Aber die „Lehrerschaft" war eben in damaliger Zeit das „Rabbineramt." Man sehe, was weiterhin über die Ausdrücke „ראש הקהל" und „ראש ישיבה" gesagt ist.

**) Das Rabbineramt heisst geradezu „שררה". Die Bezeichnung „שר" für den Rabbiner, wie „מורנו השר" oder schlechtweg „השר" ist in den Gutachtensammlungen aus jener Zeit ganz gewöhnlich. Mit welcher peinlichen Genauigkeit die Unterschiede zwischen „רב" und „חלמיד" abgewogen wurden, darüber gibt das angeführte Gutachten bei Kolon ein sprechendes Zeugniss.

mieoberhaupt) und dem „ראש הקהל" (Gemeinderabbiner), die für die Zeit vor R. M. h. undenkbar ist, weil eine derartige Trennung und Präcisirung der Aemter gar nicht vorhanden war, auf die mit der Neugestaltung des Rabbinerwesens verbundenen Vorgänge zurück. Die Distinction erinnert durch ihre Schroffheit an die Eifersüchteleien, welche in jener Zeit zwischen den von den Gemeinden bestellten Rabbinern und den neben diesen aus freien Stücken sich besetzenden Jeschibahaltern gar häufig obwalteten*). Auf der andern Seite lässt der Umstand, dass den Akademievorstehern der wissenschaftliche Vorrang vor den Gemeinderabbinern zuerkannt wird**) — jene müssen die Fähigkeit des „פלפול", als die eigentliche Signatur des Rabbiners besitzen, während diese, bloss für die Handhabung der rituellen Praxis in der Gemeinde (לענין הנהגת הקהל) eingesetzt, an dem „בקיאות" sich's genügen lassen dürfen — auf eine Wiederbelebung der Gesetzesforschung, insbesondere auf eine Würdigung der Lehrthätigkeit schliessen, für welche die Veranlassung schwerlich in etwas Anderem, als in der Neugestaltung des Rabbinenwesens und in der auf R. M. h. zurückzuführenden wissenschaftlichen Anregung gefunden werden kann***). Nicht wenig wird diese Vermuthung auch dadurch unterstützt, dass es eben der Deutsche Rabbiner ist, welcher die vorwiegende Bedeutung des „Pilpul" verficht. Man erkennt in dieser Anschauung eine Beeinflussung, die nicht wohl von einer andern Seite, als der von uns bezeichneten, ausgegangen sein kann.

---

*) Bekanntlich war Isr. B. selber wegen eigenmächtiger Eröffnung einer Akademie in Regensburg in einen Streit mit dem dortigen Rabbiner verwickelt worden. S. oben S. 101.

**) Dieser Vorrang wird auch dadurch bestätigt, dass man dem „ראש ישיבה" früher und williger Immunität zuerkannte, als den andern Gelehrten. S. diese Abh. S. 14, Anm. 1.

***) Herr Dr. Grätz sagt (B. VIII., S. 218): „Es ist wahrhaft erstaunlich, wie das Talmudstudium in Deutschland unter den widerwärtigen Verhältnissen . . . . wieder einen solchen Aufschwung nehmen konnte." — Um so nothwendiger ist es, nach einer Ursache für diesen Aufschwung zu suchen, die ich richtig bezeichnet zu haben glaube.

In diesem Betracht ist es besonders bemerkenswerth, dass in den mitgetheilten Auszügen das Stadium, in welches die pilpulistische Gesetzesforschung zur Zeit der Abfassung des Gutachtens bereits eingetreten war, ganz bestimmt bezeichnet ist.

R. Joseph Kolon spricht bereits von bestimmten pilpulistischen „Weisen“: אבל הדרכים שעושים היום בתוספות ומן ולך אחד אומר הדרך כולו יהיה אמת או שקר. Unter דרכים sind offenbar gewisse pilpulistische Wendungen, scharfsinnige Auflösungen zu verstehen, wie sie nachher mit den Kunstausdrücken „Blausser“ u. a. bezeichnet werden. Demnach hatte der „Pilpul“ um diese Zeit bereits eine schulmässige Methode angenommen, was zu der Annahme führt, dass derselbe schon eine geraume Zeit der Entwickelung vor Josef Kolon durchlaufen haben müsse. Es würde sich also auch hierdurch unsere Angabe von dem Zeitpunkte der Begründung des „Pilpul“ rechtfertigen. Wenn es dagegen nach der höhnenden Bemerkung, womit Kolon sein Urtheil über den „Pilpul“ begleitet, scheint, als ob derselbe zur Zeit der Abfassung des Gutachtens bereits die Bahn strenger Wissenschaftlichkeit verlassen hatte, so ist andererseits zu bedenken, dass Kolon überhaupt gegen den „Pilpul“ eingenommen und auch wohl mit dem Zustande der Talmudforschung in Deutschland zu wenig vertraut war. Ueberdies wird die Werthschätzung, welche Isr. Brünn dem „Pilpul“ bezeigt, nicht minder auch von Jakob Weil getheilt, da jener den „Pilpul“ nicht zur Grundlage für die richterliche Praxis genommen haben will, denselben aber für das Studium als eine selbstverständliche Richtschnur anerkennt*). Es lässt sich jedoch weder von Jakob Weil, noch von Isr. Brünn nach der Geistesrichtung, die sich in ihrem Gutachten ausprägt, annehmen, dass sie dem „Pilpul“ wenn er damals schon nur ein oberflächliches Spiel des Witzes gewesen wäre, also das Wort geredet hätten. Vielmehr rechtfertigt sich durch die Stellung, welche diese beiden Gelehrten dem „Pilpul“ gegenüber einnehmen, die Behauptung,

---

*) R. G. A. 164: כי ודאי כשאנו מפלפלים ולומדים חריפות כגון בזמן התוספות אז אנו רגילין למשקל ול מטרח בדקדוקים דמיעל פילא בקופא דמחטא וכו׳.

dass derselbe bei ihnen und wohl auch bei allen deutschen Gelehrten jener Zeit für die wissenschaftliche Grundlage und für das Merkmal einer kritisch-selbstständigen Talmudforschung galt. In der That lässt sich auch bis zu diesem Zeitpunkte — etwa der Mitte des 15. Jahrhunderts — eine Controverse gegen den „Pilpul" nicht auffinden*).

---

*) Die früheste Polemik gegen den „Pilpul" ist die im 27. Kap. des „Sittenbuches" befindliche (angef. und übers. bei Zunz, a. a. O. S. 101). Gewisses lässt sich aber über das Alter dieser Stelle nicht feststellen, da die Redaction des Buches bekanntlich verschiedenen Zeiten angehört. Jedenfalls ist der betreffende Passus lange nach Ablauf des 14. Jahrhunderts geschrieben (s. das.). — Isaak b. Scheschet kennt den „Pilpul" als wissenschaftliche Richtung noch nicht. Er warnt zwar (R. G. A. 229): אמנם תדע וחשכל כי ראוי לכך חריף ומפולפל לשמור מאד את דרך עץ החיים פן בפלפולו ואגב חורפיה וכו׳. Indessen ist hier, abgesehen davon, dass eine solche Warnung wohl zu allen Zeiten hat geschrieben werden können, nur von einem חריף und מפולפל, nicht aber vom חריפות und פלפול die Rede — ein Unterschied, auf dessen Bedeutung ich oben hingewiesen habe. — Dass Samuel Al'ami (der um 1415 schrieb) im „Iggereth mussar" bereits „Angriffe auf die Sophistereien des Pilpul, welche der Schrift ganz besonders als Zielscheibe dienen, ausgesprochen," wie mein verehrter Lehrer, Hr. Dr. Grätz (Bd. VIII, S. 472), behauptet, muss ich bescheiden in Zweifel ziehn. Einen ausdrücklichen Hinweis auf den „Pilpul" kann ich in der ganzen Schrift nicht finden. Die bei Grätz (a. a. O.) citirten Stellen, p. 24 — nicht 26 — der Jellinek'schen Ausg., beziehen sich meines Erachtens auf die Schreibseligkeit (חידושים ופסקים פרושים) und missbilligen insbesondere die polemische Literatur (חבורים מחבורים שונים לא יועילו ולא יצילו לשנוי הדעות והסברות ..... מה שזה מגלה מסתיר. מה שזה אוסר זה מתיר. עד שנעשית תורה אחת כשרתי רתורת במחלקותם.). — Auch Jellinek, der in der Einleitung den Inhalt des Igg. muss. kurz angibt, erwähnt einer Polemik gegen den „Pilpul" nicht. — Dagegen scheint der „Pilpul" um d. J. 1470 bereits ausgeartet (vergl. עלילות דברים im Ozar Nechmad IV.) und eigenthümlicher Weise auch nach Spanien verpflanzt; R. Joseph Sabey, אור החיים, Einleitung: ויש מהם אשר תפסו אומנות התורה אבל לא שחו לבם רק לפלפל לבד להודיע את גבורתם שיכולים בפלפולם לטהר את השרץ ובזה הוציאו כל ימיהם ולא באו לתכלית התורה אין צריך לומר לתכלית הכל שהוא המעשה

Wir ersehen hieraus, dass der „Pilpul“ nicht immer eine unfruchtbare Verstandeskünstelei gewesen, sondern, dass man in einer Darstellung seiner Geschichte auch von seiner „guten Zeit“ — wir meinen den Abschnitt, in welchem er durch Erweckung der Kritik und wissenschaftlicher Selbstständigkeit einen wohlthätigen Einfluss auf die Gesetzesforschung ausgeübt — zu reden habe. Ist nun durch die obige Untersuchung genugsam dargethan, dass diese „gute Zeit“ des „Pilpul“, welche mit seinem ersten Erscheinen zusammenfällt, von der Wiedereinführung der Semicha und der dadurch hervorgerufenen Neugestaltung des Rabbinenwesens nicht zu trennen ist, so wird man auch nicht anstehen können, einen ursächlichen Zusammenhang zwischen diesen gleichzeitigen Erscheinungen — wie es in dem Titel dieser Abhandlung ausgesprochen ist — zu vermuthen, dieselben aus der gleichen Absicht, sowohl den Lehrerstand, wie die Wissenschaft des Judenthums von Neuem selbstherrlich zu machen, abzuleiten und die Begründung des „Pilpul“ auf denselben Mann zurückzuführen, welcher der Urheber der Semicha ist, — R. Mefr halewi!

Wie kommt es aber, dass die Quellen von einer dahin gehenden Thätigkeit R. M. h's Nichts ausdrücklich erwähnen? — Ist doch selbst die Gewissheit, dass es R. M. h. war, der die

---

והחסידות אלא אפילו לידיעת הדינים הצריכים בכל יום כגון ציצית ותפלין איסור והיתר ומעט מזער אשר התעסקו לדעת מה יעשה ישראל. — Uebrigens waltete ein Unterschied zwischen den babylonischen und palästinensischen Schulen, so zwar, dass die ersteren ihre Disputationen bis auf die äussersten Consequenzen trieben, was nicht selten zu heftigen Auftritten Veranlassung gab (R. G. A. חות יאיר 182), während die letzteren mit Ruhe und Frieden discutirten. S. Baba mezia, 85a, und das. Raschi s.v. ואמוראין שבא"י לא היו בני מחלוקת ונוחין זה לזה: נטרדיה כשמן. Dennoch möchte ich nicht zugeben, was Maharscha (Chid. Ag. z. St.) freilich selbst nur als Möglichkeit behauptet: דאפשר שדיו מפלפלים (בני בבל) דוגמת חילוקים שבדור הזה אשר כל חי אשר יודע לכוין על צד היותר בפלפול של הבל הרי זה משובח וכל אחד מכוין לדחות דברי חברו וכו.

Semicha wieder eingeführt hat, nur aus einer gelegentlichen Entdeckung gewonnen worden*)!

Zum Theile kann man allerdings die spärliche Beleuchtung dieses Gegenstandes mit der Mangelhaftigkeit der zeitgenössischen Literatur entschuldigen; die wesentlichste Veranlassung dafür ist jedoch dem Umstande zuzuschreiben, dass, wie schon oben angedeutet worden, die Institutionen R. M. h's. zunächst gerade das Gegentheil von dem hervorriefen, was sie bezweckten. Und doch war dieser Umschwung sehr natürlich! Denn Ehren erzeugen Ehrgeiz und Titel Titelsucht, zudem in einer Zeit allgemetner Erschlaffung, welche die Charlatanerie begünstigt und der Mittelmässigkeit an die Oberfläche verhilft. Von diesem Gesichtspunkte aus hat man sich die Erscheinungen, welche nach R. M. h. auftreten und als die Erfolge seiner Institutionen anzusehen sind, während sie irriger Weise für die Ursachen der letzteren gehalten werden, zu erklären. Nachdem nämlich der Rabbinertitel zur Geltung und Anerkennung gekommen war, ward er sehr bald bei dem Reize den Titel überhaupt ausüben, das Verlangen des Ehrgeizes, der Eitelkeit, der Berechnung**). Er ward erschlichen, erkauft, erheirathet***). So diente, was die Schüchternheit ermuthigen sollte, der Prahlsucht und der Ober-

---

*) Auerbach, Berith Abraham, p. 6, Anm.

**) Kolon klagt R. G. A. 163 שבעונות הרבים נתמעטו הלבבות והרבה רבנים דאפילו צורתא דשמעתא לא ידעי ואין בידם לא לחם ושמלה ביתם ריקם מכל טוב יש מהם המתיהדים להשתרר ולהשתמש בכתר הרבנות וכותתם בשביל כבוד עצמם כדי שישבו בראש וילכו בראש ויש מהם לרבות ממון וכל המדות שמנו חכמים שצריך ת"ח להתנהג בהם אינם נוהגים באותה מדה ולהנאת עצמם הם מכוונים ויש מהם שאינם מדקדקים במעשיהם וכו'. Vgl. auch Zunz, G. V. S. 446f. u. zur Gesch. S. 184.

***) Schon bei Isaak b. Scheschet (a. a. O.) geschieht der רבני חיתונים Erwähnung. Ephraim Lentschütz klagt (Oleloth Ephr. zu Spruch 359): זלפי שבסבת הכסף שהפחותים נותנים מוהר ומתן לחכמי הדור על כן הם נסמכים לכך נאמר והכסף יענה את הכל. Nachher mochte es um so weniger auffallen, dass der Rabbinertitel durch Verschwägerung erworben wurde, als man die Semicha am Hochzeitstage zu ertheilen pflegte; das. Spr. 366. כי רובם נסמכים ביום חתונתם. Vergl. den Brief Jonathan Eibenschützers an Mendelssohn (Kerem Chemed III,

flächlichkeit*). Unberufene drängten sich zu dem Rabbineramte**), während die Berufenen durch die Art, wie sie ihre Würde hätschelten, dieselbe eher herabsetzten als hoben. — Man fing an, sich mit einem Titelnimbus zu umgeben, so dass es bald für das Merkmal wirklicher Tüchtigkeit galt, keinen Titel zu besitzen***). Die Eifersucht entzweite die Rabbiner, die ihre Bannflüche gegen einander schleuderten und in der verächtlichsten Weise sich beschimpften. Statt ein wachsames Auge für die Bedürfnisse der Gemeinde zu haben, beobachteten die Rabbiner die Handlungsweise ihrer Collegen, um jedes Versehen an die Oeffentlichkeit zu ziehen und durch fremde Schande den eigenen Ruhm zu vergrössern. Treffend sagt Moses Minz in einem Sendschreiben: „Während sonst die Richter richteten, würden jetzt die Richter gerichtet†).“ Dagegen ging in den Gemeindewesen Alles drunter und drüber; oft lagen die Rabbiner mit den Gemeindegliedern, zuweilen selbst mit der ganzen Gemeinde im Streit††); dann war der Bann das letzte Auskunftsmittel des beleidigten Stolzes. Aber dieser Missbrauch der rabbinischen Gewalt†††) erzeugte nur Spott und Hohn, zudem die Rabbiner, einmal mit dem Pöbel handgemein geworden, bei den lächerlichsten Angelegenheiten ihre volle Autorität

---

Br. 21.) ..... ואם סמיכות מורינו הוא יוצא ממנהגו של עולם ליתן לאיש פנאי עטרת מורינו ....

*) Ephr. Lentschütz das. רוב הנסמכים כוונתם להתגדל עטרה. Vgl. Anm. 1.

**) Isserlein Pes. 255. הנסמכים רבים והיודעים מועטים. Vergl. Weil, R. G. A. 146.

***) Josef del Medigo, Vorrede zu נובלות חכמה: ואני שונא בטבעי היהורא ובורח מטה שרודפים אחריו בני גילי שהם אוהבי התואריים ולקוראם בשם גאון וראש גולה מורים לא חפצתי אפי' בשם מורנו ונערתי בחונים ואפי' בשם דאקטאר איני חוחם שמי.

†) R. G. A. 98 כדי שלא יהיו הדור של שפוט השופטים דור ששופט את שופטיהם.

††) In Italien hatte ein Rabbiner seine ganze Gemeinde in Bann gelegt. Meir Katzenellenbogen, R. G. A. 60.

†††) Es wird Maharil zum Ruhme nachgesagt, dass er nur Einen sein Lebetag in Bann gelegt. (ולא נשמע שהחרים מהריסג"ל קודם לכן או אחר כך שום אדם יותר בעולם Likkutim).

einzulegen hatten*). Das Echo solcher Zänkereien hallte selbst in den Schulen wieder. Auch hier mischte sich das Ansehen des Lehrers in die Ausgelassenheiten und Zügellosigkeiten der Studenten, nicht zur Förderung des ersteren**). Bei der gespreizten Stellung, in welcher die Akademievorsteher derselben Stadt einander gegenüberstanden, bildeten die Sehüler Coterieen, die ihrem Meister zu Liebe allerhand Ränke und Niederträchtigkeiten an dem gegnerischen Lehrer ausübten***). So wurden in den Lehrhäusern, bei aller Regsamkeit und Lernbegierigkeit, allerlei Untugenden, wie Vorwitz, Einbildung, Unsitte genährt die dann von den Lehrern, auf jenen Akademieen gebildet, nicht selten schon in die Kinderschulen eingeführt wurden†)

---

*) In Bamberg hatte man den Bann verhängt, weil ausgelassene Spassvögel die Schuhe, welche die Synagogenbesucher in der Vorhalle stehen zu lassen pflegten, vertauschten oder versteckten. ומחמת שיש כמה מבולבלים או לצנים המבלבלים או מטמינים או לוקחים אותם כדי לצעורי וכה"ג לכן היה גם באותה תקנה ע"פ החדם שלא ליקח שום אדם סנדלים של חבירו או לבלבלן או כה"ג Moses Minz, R. G. A. 38.

**) Folgender Zug charakterisirt die Wirthschaft in den Lehrhäusern: מעשה שהיה רץ בנו של שמש העיר בל"ג בעומר עם הבחורים לשמוח עמהן ונפלריב ביניו ובין הח"ר לעמלין בן מה"ר משה נייטרק והיה קורא את ה"ב חור בחרונו בלשון אשכנז וויי"א שעלים (Sauxhelm) רוצה לומר נבילה דחויר ויודע הדבר באזני המלך מחריסג"ל והחרים את השמש ואמר ליה איך אתה רשאי לקרא אל הבחורים שלי דבר אחר שעלים וכו' (Likkutim). — Welche Verschschwisterung von Würde und Lächerlichkeit.

***) In Regensburg hatte man, wie Moses Minz, R. G. A. 76, berichtet, aus Eifersucht und Parteiung zwischen Rabbinern und Schülern (איבה ותחרות וכיתות ביני רבנן ותלמידים) auf den Platz, den R. Israel Brünn in der Synagoge einzunehmen pflegte, allerlei Schmähungen, wie „Gottesleugner" (אפיקורוס) u. s. w. geschrieben, Kreuze gezeichnet und eingeschnitten u. dergl. m.

†) Ephraim Lentschütz klagt (Amude Schesch g. E.): ואינן חושש (התלמד) ללמדו לא יראת ה' ולא מוסר ולא דרך ארץ על כן רוב הנערים בצאתם לחפשי לבתיהם חבקע הארץ לקולם אשר לא ישאו פני זקן גם ביניהם אין משא פנים רק כעגלים ירקדון ברחובות בלא תרבות ובלא דרך ארץ ע"כ נעשה ההרגל בקצתם טבע וגם כי יגדלו יהיו סרבנים וסלולים בעטים במוריהם פני זקנים לא נהדרו כילא למד זה מרבו מנעורין.

Und doch waren diese Erscheinungen aus ursprünglich wohlgemeinter Absicht hervorgegangen: sie hängen mit der Neugestaltung des Rabbinenwesens wie Ursache und Wirkung zusammen.

In entsprechender Weise, d. h. im Gegensatze zu der ursprünglichen Absicht, äusserte die Institution R. M. h's ihre Wirkung in der Behandlung der talmudischen Wissenschaft. Die Anregung zu selbstständiger Forschung fiel wie Zunder in den leicht erregbaren Geist der Juden. Nun wollte man wissenschaftliche Selbstständigkeit um jeden Preis. Aber man verrannte sich nach zweien Seiten. Einmal verstand man unter jener Selbstständigkeit nicht, wie es hätte geschehen sollen, die freie Auffassung, Verarbeitung und Anwendung des Gegebenen, sondern nur, was neu, eigenthümlich, so zu sagen erfunden war, galt für selbstständig. Es musste durchaus „etwas Neues gesagt werden;" — ob es auch gut war, das schien Nebensache. Mit „Chidduschim" führte der Schüler bei dem Lehrer, der reisende Rabbi bei dem Collegen, der dreizehnjährige Knabe in der „gebildeten Welt" sich ein. Dann aber missverstand man allmälig die Bedeutung, welche neuerdings dem Scharfsinn bei der Gesetzesforschung zuerkannt war. Man wollte nun auch, und das war noch gefährlicher, um jeden Preis scharfsinnig sein. So entstand, obgleich in natürlicher Entwickelung aus der von R. M. h. gegebenen wissenschaftlichen Anregung, jene verderbliche, so vielfach beklagte Geistesrichtung, die dem „Pilpul" das Zeichen hohler Spitzfindigkeit und Verstandeskünstelei aufgedrückt hat*). Nicht wenig mochte zu dieser Verirrung des „Pilpul" die Mystik beigetragen haben. Sie erblickte in der ekstatischen Aufregung, welche die scharfsinnigen Vorträge herbeiführten, eine Art heiliger Verzückung**),

---

*) Nachdrückliche Klagen über den „Pilpul" finden sich in Schne luch. habr. ed. Amst. p. 181; Wawe haamud. Cap. 5 ferner in R. Lewa's תפארת ישראל Cap. 59 ff. Vgl. auch die Anführungen bei Zunz, G. V. S. 146, Anm. d und S. 147 Anm. a.

**) בכתבי האר"י ז"ל: כשהיה קורא ההלכה בין החברים היה מקשה בכח עד שלאה מאד ומויע ויעה גדולה!

und wusste überhaupt dem „Pilpul“ eine metaphysische Bedeutung unterzulegen*). Sie verschuldete es auch wohl, dass der „Pilpul“ selbst in das Studium des schriftlichen Gesetzes eingeführt wurde und jenes Verrenken und „Wenden“ der Schriftverse zu einer von Verständigen bitter beklagten Mode machte**).

Kann man aber wegen solcher Auswüchse dem von R. M. h. gepflanzten Keime seinen wohlthätigen Einfluss absprechen? Es hiesse das den Gang, den die Entwickelung des Rabbinerwesens und der talmudischen Wissenschaft seit den letzten vier Jahrhunderten innegehalten hat, durchaus verkennen. Immerhin war der „Pilpul“ ein kräftiges Reizmittel, das die stagnirende Gesetzesforschung wieder in Fluss brachte und ein ebenso gründliches, wie lebhaftes Studium des Talmuds weckte und rege erhielt. Die rabbinischen Koryphäen der neueren Zeit stählten ihren Geist in dem Feuer der pilpulistischen Debatte***); sie

---

*) Abraham Asulai, Chesed l'Abraham (מעין ב' נהר ט') ענין: פלפול התורה כמו שיש בחטה מזון הגוף והקליפה וצריך טורח בדישה וטחינה פעם אחר פעם כדי להבדיל הקליפה מן הפסולת (האוכל?) שהיא הקדושה כן המשנה ואת נהמא דנשמה חיא מתלבשת בקליפה כמאכל הסובין עם הקמח שאינם נהנין ממנו והתלמוד הוא לברר הסולת הנקי מן הסובין ומורסין ונהנית הנשמה מזה כראוי לכן צריך מלין דאורייתא טחינה היטב ומי שעוסק בתורה ואינו משכיל בה כל מה דאפשר בידו הרי כאוכל חטים עם הסובין ... ועליו נאמר ודלא מוסיף יסיף כיון שבידו לפלפל בתורה ואינו עושה בזה הוא מחזיק את הקליפות ומעמידן!

**) Vgl. vorige Anm. — Der Darschan Berechja aus Krakau sagt in der Einleitung zum II. Thl. seiner Reden (זרע ברך) von der verkehrten Behandlung der heiligen Schrift Seitens der Darschanim: ומרוב תשוקתם בזה קראו לליומד זה שם בארץ ליימוד וועגדי"ן (Wenden) כלומר מחברים דברים נפרדים מה שסותרים זה את זה לפי סברתם או שלא נסדרו יפה וקושרים אותם בקשר בוגדים ..... ומכל שכן שראוי ונכון לקנאות קנאת ה' לבטל לימוד כזה שקר מוחלט שמשכו הללו בהבלי שוא לתורה שבכתב. Für die Entstehung des „Pilpul“ gibt er andeutungsweise denselben Grund an, den ich oben bezeichnet habe. Er sagt nämlich, dass der „Pilpul“ eingeführt worden sei, מפני שראו הלבבות (das.)

***) R. Salomon Luria (R. G. A. 64) sagt von seiner Erziehung: כי ביומי חודפי יגעתי בתלמוד ובפלפול ולא בדקדוקי חפלה.

verlieh selbst noch in unsern Tagen den Juden die geistige Beweglichkeit, welche ihnen das Verständniss für von Haus aus fern liegende Gebiete der Wissenschaft leicht ermöglichte. Eine eben so bemerkliche Nachwirkung äussert die Institution R. M. h's. auch in der dermaligen Lage des Rabbinerwesens. Die geschichtliche Betrachtung kümmert die Frage nicht, ob zu dem angestrebten Ziele nicht ein anderes Mittel als die Wiedereinführung der Semicha hätte führen können: soviel ist gewiss, dass sie, was sie bezweckte, erreicht hat. Sie hat in den Rabbinern eine der jüdischen Lehre äusserst förderliche, seit jener Zeit freilich durch mannigfache Umstände wieder verminderte wissenschaftliche Selbstständigkeit erweckt und in den Gemüthern der Juden eine lebhafte Begeisterung für das Gesetzesstudium entzündet. Indem sie, was nicht in Abrede zu stellen ist, allerlei Missbräuche und Verkehrtheiten zu Wege gebracht, theilt sie das Schicksal der meisten neuen, den Zeitgeist umgestaltenden, Einrichtungen: sie hat damit nur – wie dies im Eingange ausgesprochen worden — einen Gährungsprozess durchlaufen, dessen Resultate sich erst jetzt erkennen lassen. Denn es ist nicht zu leugnen, dass das Rabbinenwesen wie die talmudische Wissenschaft bis in unsere Zeit — man denke nur an Polen und Russland — ganz in der Richtung, welche ihnen R. M. h. gegeben, sich fortentwickelt hat. Für Deutschland allerdings hat die Mendelssohn'sche Zeit eine neue Epoche heraufgeführt, die indessen für die geschichtliche Betrachtung noch zu wenig Fertiges darbietet.

Recensionen und Anzeigen.

Die Juden in der Leopoldstadt am unterm Werd im 17. Jahrhundert in Wien. Von G. Wolf. Nach Archivalien der k. k. Staats- und Finanzministerien der k. k. n. ö. Statthalterei und des Wiener Magistrats. II. und S. 109. Wien, 1864. Herzfeld und Bauer.

Der Herr Verf. dieser Schrift, die Herrn Dr. L. Zunz zur Feier seines 70jährigen Geburtstages gewidmet ist, hat den ihm

von den h. Behörden in Wien gestatteten Zutritt zu den Staatsarchiven zu mehreren werthvollen Monographien, wir nennen hier seinen „Ferdinand II. und die Juden", „Judentaufen in Oesterreich", „Zur Geschichte der Juden in Worms und des deutschen Städtewesens" (10. Jahrg. dieser Monatsschrift) benutzt und liefert hiereinen neuen Beweis seines unermüdlichen Fleisses. Wir erhalten in obiger Schrift eine durch zahlreiche authentische Belege unterstützte Geschichte der Juden in Wien vom Jahre 1625—1670. In diesen Jahren wohnten nämlich die Juden in der unteren Leopoldstadt, am Werd genannt, und bildeten hier ein Ghetto, während sie in früherer Zeit im Innern der Stadt ihre Wohnungen hatten und an kein Ghetto gebunden waren. Die Monographie beschränkt sich also auf einen Zeitraum von 55 Jahren, und behandelt um so erschöpfender die Ereignisse und Zustände. Wir erhalten hier ein Bild nach Aussen und nach Innen: es wird gezeigt, welchen Standpunkt die Regierung den Juden gegenüber und welchen sie unter sich selbst einnahmen. Die Regierung betrachtete sie nicht als Menschen, sondern als fruchtbringende Realien: dieses war die Ansicht aller christl. Fürsten jener Zeit, nur Ferdinand II. machte einige Ausnahme zum Bessern. Der Verf. hatte in der obengedachten Schrift „Ferdinand II. u. s. w." nachgewiesen, „dass strenggläubiger Katholicismus nicht Hand in Hand mit Judenhass und Verfolgung gehe", wofür, wie S. 22 erzählt wird, die Pressbehörde die Ausgabe dieser Schrift verbot! — Bedeutsam für die Juden war, dass die österr. Finanzen nicht weniger als heute sich in ungeregeltem Zustande befanden, und da jener Zeit die heutigen Finanzoperationen unbekannt waren, so musste man zu dem Mittel greifen, Juden im Lande zu behalten. Sah sich doch bei deren Austreibung unter Leopold I. das Hofkammeramt in Gefahr, die kaiserliche „Kuchel und Keller" nicht verproviantiren zu können! (S. 60). Die Juden waren auch in der That enorm besteuert; es werden hier genaue Berichte über die gewöhnlichen und aussergewöhnlichen Steuern gegeben und welche Schritte die Juden, nicht selten mit geringem Erfolg, gegen letztere thaten. Den grössten Theil dieser Steuern trugen die „Hofbereiter", d. i. Hofjuden, die hierfür bedeutende Vorrechte genossen. Die unverhältnissmässigen Abgaben behinderten dennoch nicht die Juden, Synagogen und Hospitäler zu erbauen,

worüber hier eingehend berichtet wird. Anknüpfend an diese inneren Verhältnisse wird eine genaue Detaillirung über Zusammensetzung des Vorstandes gegeben, die Weise wie die Steuern eingetrieben wurden, das Verhältniss des Rabbiners und seine Hinzuziehung zu der Steuerregulirung u. s. w. Ungenau sagt der Verf. S. 18: „Die Streitigkeiten auf religiösem Gebiete, die zu jener Zeit zwischen den Kabbalisten und Halachisten stattfanden, waren auch hier vertreten. Während die Juden im unteren Werd wohnten, fungirten als Rabbiner J. L. Heller, S. R. Horwitz und Gerson Aschkenasi. Horwitz vertrat die kabbalistische Schule', L. Heller und G. Aschkenasi die halachische". Dem Leser der Schriften dieser Männer ist bekannt, dass Heller die Kabbala hochschätzte, und nicht weniger war Horwitz ein eifriger Verehrer der Halacha. Ueberhaupt kann zu jener Zeit von „streitigen" Richtungen der Halacha und Kabbala nicht die Rede sein. — Im Jahre 1670 erfolgte auf Grund dem Kaiser überreichter Eingaben der vom kleinlichsten Krämerneid getriebenen Bürger, Einflüsterungen der Inquisitions-Commission und anderer Judenfeinde die Austreibung der Juden aus Wien, von der der Verf. ein erschütterndes Bild entwirft. Hier endet nun eigentlich die Monographie. Als versöhnende Zugabe wird erzählt, der Magistrat, der bei der Austreibung der Juden sich anheischig gemacht hatte, die bisherigen Judensteuern zu entrichten, musste sich bald insolvent erklären, Handel und Wandel geriethen in's Stocken und die „Hofkuchel" in Noth. Da erklärten sich alle Behörden, selbst die um ihre Meinung befragten Theologen, für Rückkehr der Juden, die denn auch im J. 1675 erfolgte.

Der Verfasser gehet nach dem Vorworte mit dem Plane um, eine Geschichte der Juden in Oesterreich (hier ist wohl Oesterreich in engerem Sinne, nicht die Monarchie gemeint) zu liefern und sollen seine Monographien Bausteine hierzu sein. Möge ihm dieses Vorhaben gelingen! F.

Monatschronik.

Frankfurt a. M. Das organische Gesetz, welches die bisherigen Beschränkungen in den staatsbürgerlichen Rechten der israe-

litischen Bürger (und der Bürger der Landgemeinden) aufhebt, ist nunmehr durch Mehrheit in allen drei Abtheilungen angenommen. Jene Beschränkungen bestanden laut dem organischen Gesetz vom 13. September 1853 in Folgendem: Die Israeliten (und Landbewohner) waren in den Senat und in die ständige Bürgerrepräsentation nicht wählbar; erstere auch von der Wählbarkeit zu Richterstellen ausgeschlossen. In den gesetzgebenden Körper durften nicht mehr als vier israelitische Bürger gewählt werden. Die Israeliten (und die Bürger der Landgemeinden) durften im gesetzgebenden Körper an der Wahl des Conclave für Staatswahlen und für Wahlen in das 51er Collegium nicht Theil nehmen, ebenso waren sie zur Theilnahme an den Abstimmungen der Bürgerschaft über Verfassungsänderungen nicht berechtigt. Diese sämmtlichen Beschränkungen sind nun durch das neue organische Gesetz beseitigt, und tritt die im Jahre 1849 gesetzlich ausgesprochene staatsbürgerliche Gleichberechtigung sämmtlicher Staatsangehörigen wieder in Kraft. Der Publication dieses neuen Verfassungsgesetzes durch den Senat ist demnächst entgegenzusehen.

London. Dem ehrenwerthen Sir Moses Montefiore ist durch den Lordmayor, Namens des Comon Council von der City, eine Dankadresse überreicht werden, in welcher die ausgezeichneten Dienste hervorgehoben worden, welche sich der Baronet durch seine Reisen in viele Länder, um die Freiheit der religiösen Ueberzeugung aller Confessionen zu erwirken, erworben hat.

Pesth. Jacob Kern, einer unserer hervorragendsten und achtungswerthesten Mitbürger, ist im Alter von 61 Jahren verstorben. Wie er als Bürger der Stadt allen seit 30 Jahren entstandenen industriellen oder humanitären Instituten als Gründer oder als Leiter nahegestanden, so wurde auch bei jedem Fortschritte, bei jeder Schöpfung für Hebung des Cultus, des Unterrichts und des Wohlthätigkeitswesens innerhalb unserer israelitischen Gemeinde sein Name stets in vorderster Reihe genannt. Der Tribut der Anerkennung seiner so vielseitigen, gemeinnützigen Thätigkeit, deren er sich schon bei Lebzeiten in den weitesten Kreisen erfreute, ward ihm bei seinem Tode durch die allgemeine Trauer gezollt, die sein frühzeitiges Hinscheiden hervor-

gerufen hat. Mehr als 30,000 Menschen betheiligten sich bei dem Leichenbegängnisse, und Hr. Oberrabbiner Dr. A. Meisel schilderte am Grabe in beredten Worten die grossen Verdienste, die sich Jacob Kern um Vaterland, Gemeinde und insbesondere um die ungarische Judenheit erworben hat.

Wien. Dr. Karl Weil, Regierungsrath im Ministerium, hat den Orden der eisernen Krone, mit welchem Erhebung in den Adelsstand verbunden ist, erhalten. Es ist dies der erste Fall, dass einem österreichischen Israeliten diese Auszeichnung zu Theil wird.

— Von competenter Seite aus hat man die Frage der Inspicirung der jüdischen Schule in Erwägung gezogen und deshalb verschiedenen rabbinischen Autoritäten gutachtliche Aeusserungen abverlangt. Es frägt sich nämlich, ob es angemessen sei die jüdischen Schulen noch fernerhin durch den katholischen Klerus beaufsichtigen zu lassen, und im Verneinungsfalle, wie in der Folge die hierzu geeigneten Kräfte am bequemsten und passendsten zu gewinnen seien.

Berichtigung.

Im Octoberheft S. 365 Z. 15, S. 367 Z. 4 und S. 373 Z. 9 lies Polen statt Posen; S. 362 Z. 8 v. u. Chajjut st. Chajjiit; S. 369 Z. 14 v. u. ein st. im.

Geschichte der Juden in Posen.

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung.)

1624 herrschen verschiedene Krankheiten im Judenviertel; 1626 drückt die Gemeinde eine Schuldenlast von 35,000 Gulden [1]); ob zwar ein lebhafter Handelsverkehr mit Gnesen, Thorn, Lublin, Jaroslaw und Krzeminiec besteht, so herrscht doch im Allgemeinen grosse Armuth. Theils aus diesem Grunde und um den Neid der christlichen Bevölkerung nicht aufzustacheln, werden strenge Gesetze gegen den Kleiderluxus und den Aufwand bei Mahlzeiten erlassen. 1628 hat die Gemeinde von dem Posener Burggrafen Viel zu leiden, sie gibt sich vergebliche Mühe, ihn von seinem Posten zu entfernen. 1631 wird ein Jude in Posen durch den Strang, ein anderer durch's Schwert hingerichtet [2]). Die Gemeinde lebt in fortwährendem Prozess mit dem Magistrat und den Innungen, der Syndicus (Schtadlan) weilt desshalb fast ununterbrochen in Warschau und erhält in dringenden Fällen Verstärkung in der Person eines mit gespicktem Geldbeutel versehenen Vorstehers. 1633 wird das Judenviertel von Feuersgefahr bedroht. 1634 erschallen lebhafte Klagen über die Abnahme der jüdischen Bevölkerung: kaum die Hälfte der

[1]) Gemeindebuch I, 6a.

[2]) GB. I, 21b.

Mitglieder, die die Gemeinde in den früheren guten Tagen zählte, ist ihr verblieben, und bei der geringen Anzahl von Personen, die sich zu dem schwierigen Vorsteheramte eigenen, muss das alte Gemeindestatut, dass Verwandte nicht zusammen in einem Collegium fungiren dürfen, umgangen werden. In demselben Jahre quält der Starost von Fraustadt die Posener Juden, die die dortige, wegen der Nähe Schlesiens bedeutende Messe besuchen, und will ihnen das Uebernachten in der Stadt wehren [3]). An den Grenzen der Mark Brandenburg begegnen ihnen ähnliche Schwierigkeiten. 1636 drangen zwei Edelleute in Begleitung mehrerer zügellosen Genossen in die Judenstrasse, warfen die Waaren aus den Kaufläden und verwundeten mehrere Personen [4]). Der Gemeindeseckel ist erschöpft und es will dem Vorstande nach seinem eigenen Geständnisse nicht gelingen, ein Darlehn selbst gegen sichere Pfänder zu contrahiren [5]). 1638 hat die Gemeinde einen Armenetat von wöchentlich hundert polnischen Gulden aufzubringen [6]). 1639 erhöht der Posener Burggraf das von den jüdischen Kaufleuten zu entrichtende Marktgeld [7]) nach eigener Willkür; die Jesuitenschüler [8]) quälen unschuldige Bürger und Juden. 1640 beschliesst der Vorstand, die Absetzung des judenfeindlichen Unterwojwoden, „es koste, was es wolle [9])", bei dem Könige zu bewerkstelligen. In demselben Jahre gibt ein unbedeutender Vorfall Anlass zu tumultuarischen Scenen in der Judenstrasse. Eine schadhafte Glocke wird von den Dominikanern durch das Judenviertel getragen, eine grosse Men-

---

[3]) GB. I, 30b, 31a.

[4]) Luk. II, 32l.

[5]) GB. I, 37b.

[6]) GB. I, 44a.

[7]) Targowe, טארגווה, GB. I, 47a. Ueber diese Steuer vergl. Wuttke, Städtebuch S. 214.

[8]) Das GB. I, 47b nennt sie השטודע"נטין.

[9]) דו מן אין זאל מעביר זיין קאסט עש נוא וואש עם ווילל, GB. I, 51a.

schenmenge sammelt sich, und der müssige Pöbel ergreift die gute Gelegenheit, um in frommer Aufwallung Fenster und Thüren einzuschlagen, die Juden zu schlagen und zu verwunden. Zunächst trieb zwar ein heftiger Platzregen die Ruhestörer auseinander, aber am folgenden Tage wiederholten sich dieselben Scenen, und mussten mit Waffengewalt unterdrückt werden. Der Vorstand beschliesst in Folge dessen, einen eigenen Wächter anzustellen, dessen Aufgabe es sei, sich besonders an christlichen Feiertagen, an denen gewöhnlich Zusammenrottungen des Pöbels vorkamen, an der Grenze des Judenviertels aufzuhalten und dem Vorstande von jedem entstehenden Tumult schleunigst Anzeige zu machen [10]). 1641 überwacht der Magistrat mit schonungsloser Strenge den Handel der Juden und gestattet keine Ueberschreitung der abgeschlossenen Verträge; auf ihren Handelsreisen nach Auswärts werden die Juden in Kosten und Fraustadt von den Zollbeamten, in Gnesen von dem zügellosen Pöbel unbarmherzig gequält. Dazu gesellt sich die Kriegesnoth, die Angst vor den anrückenden Schweden [11]). Aus den Jahren 1638—46 findet die zur Regulirung der Gemeindeschulden 1774 eingesetzte „Commission der guten Ordnung" einen Posten von 4200 poln. Gulden, den die Gemeinde dem Wojwoden von Kalisch zu Gunsten einiger Klöster verschrieben hatte [12]). 1641 reicht der Magistrat bei Wladislaw IV. eine besondere Beschwerdeschrift gegen die Juden ein, in welcher ihnen unter Anderen vorgeworfen wird, dass sie christliche Dienstleute halten und die Zollpacht an sich reissen [13]). 1644 neue

---

[10]) Luk. II, 322. GB. I, 51a: Dass der Tumult grössere Dimensionen angenommen hat, beweisen die Worte des GB.: הרעש גדול ואדיר וחזק.

[11]) GB. I, 51b, 54b.

[12]) Commissionsdecret vom Jahre 1774, handschriftlich im Archiv der hiesigen Gemeinde, S. 155—57.

[13]) Luk. I, 96—98, wo der Wortlaut mitgetheilt ist.

Händel mit den Jesuitenschülern und Plackereien der Posener Juden auf der Danziger Messe. 1647 herrscht so grosse Armuth in der Gemeinde, dass der auf jährlich 5000 Gulden normirte Armenetat kaum zur Hälfte ausreicht und mit der Summe von 4000 Gulden überschritten wird [14]). — Die Nachwehen des Chmielnicki'schen Aufstandes (1648), der in den meisten polnischen Gemeinden blutige Spuren hinterlassen hat, erstreckten sich auch auf Posen. Der Krieg zwischen den Königen von Schweden und Polen verwüstete die Gegend rings um Posen, und die angeblich 2000 Familien zählende Gemeinde schmolz in Folge von Hunger und Krankheiten auf 300 zusammen [15]). 1649 übersteigt die Schuldenlast der Gemeinde bereits die Summe von 60,000 Gulden [16]). In dem-

---

[14]) GB. I, 75a.

[15]) Samuel b. Natan's: טיט היון, mitgetheilt von Steinschneider in der hebr. Bibliogr. 1864 S. 38. Die Angaben der jüdischen Bevölkerung Posens auf 2000 Familien = 10,000 Seelen, ist jedenfalls nach dem, was ich zum J. 1634 aus dem Gemeindebuche mitgetheilt habe, übertrieben. — Der zeitgenössische Posener Rabbiner Scheftel b. Jesaia Horwitz hat auf die Blutscenen des J. 1648 (גזירת ת"ח) eine Selicha: שבתי בבית ה' לאורך ימים (abgedruckt im קונטרס מנהג פוזנא ed. Dyhrenf. p. 19ff.) gedichtet, die an dem vom Vier Städte-Rabbinate zur Erinnerung an diese Ereignisse eingesetzten Fasttage des 20. Siwan noch gegenwärtig in den hiesigen Synagogen recitirt wird.

[16]) Ich theile die hierauf bezügliche Stelle aus dem Gemeindebuche I, 80b im Wortlaute mit: גם רע"ה ראינו ראיות הרבה שטבענו בעמקי מצולה כמעט שבע"וה אין מעמד ומצב לקהלתינו בדבר החובות שאנחנו חייבים לפריצים עריצים שרבו כמו רבו עד למעלה ראש אשר קצתם כבר הודיעו והתרו להקהל ותבעו פרעון חובותיהם עולה לסך ששים אלפים זהובים פול' טלבד אלו שלא הודיעו עדיין והננו נתונים בצרה גדולה בסחר המדרגה אשר מי יודע עד כמה תכבד העבודה כי רבה היא ואין ידינו משגת להוציא מכח אל הפועל אם לא ברחמי השם אשר אין מעצר להושיע ותשועת ה' בהרף עין · וצרה אל צרה נגשה חובות יהודים נוגשים ואצים ולמשפט נקרבו בערכותיהם ואויבינו פלילים אוי לעינים שכך ראו ואזנים שכך שמעו.

In dem folgenden Jahre 1650 beschliesst der Vorstand, allen seinen

selben Jahre werden die den Erwerb der Juden beeinträchtigenden Statuten der Fleischer- und Schuhmacherinnungen von Johann Casimir bestätigt[17]). Die Gemeindebeamten klagen über die saumselige Bezahlung ihrer Gehälter, dagegen werden Bestechungsgelder und Geschenke an einflussreiche Beamte pünktlich abgeführt und bilden eine stehende Rubrik in den Gemeindebüchern. 1651 zwingt die Erwerblosigkeit zahlreiche Gemeindemitglieder zur Auswanderung, ein Theil derselben begibt sich nach dem gelobten Lande. Die stehenden Ausgaben werden durch eine neue vermehrt: Die Gemeinde hat für die Anlegung einer Wasserleitung im Judenviertel zu sorgen, um in Fällen von Feuersgefahr nicht auf fremde Hülfe angewiesen zu sein[18]). 1653 schliesst der Magistrat das Schlachthaus der Gemeinde, um dieselbe zur Berichtigung der rückständigen Steuern zu zwingen; eine andere Unannehmlichkeit erwächst der Judenschaft durch das von einzelnen Mitgliedern in Verkehr gebrachte falsche Geld[19]). Auch 1655 bereiten einige Mitglieder durch Hehlerei und unlautere Geschäfte der Gemeinde arge Verlegenheiten. Sämmtliche Thorarollen sind ihrer Ornamente entkleidet, die theils verpfändet, theils um den Gläubigern nicht in die Hände zu fallen, fortgeschafft wurden[20]). 1656 droht Johann Casimir den Juden für „zu augenscheinliche Befreundung mit den Schweden“ ihre Synagoge abzunehmen und den Franziskanern, deren Kloster durch die Schweden eingeäschert wurde, einzuräumen. Es bleibt jedoch bei der blossen Drohung[21]). 1659 überfällt der von den Jesuitenschülern angeführte Pöbel zu wiederholten Malen

---

Gläubigern die schlechten Finanzzustände der Gemeinde offen darzulegen, sich zahlungsunfähig zu erklären, und nöthigen Falls der Schuldenhaft auszusetzen (GB. I, 83b).

[17]) Luk. I, 180, 345.

[18]) GB. I, 87b.

[19]) GB. I, 94aff.

[20]) GB. I, 100a.

[21]) Luk. II, 162.

das Judenviertel, plündernd und zerstörend. Eine königliche Ordonnanz Johann Casimir's (1660) schärft dem Grodgerichte, dem Magistrat und dem Stadtkommandanten die Pflicht ein, die Juden kräftig zu schützen[22]). Trotzdem wiederholten sich bald darauf ähnliche Scenen: 1662 bei Gelegenheit eines in der Judenstrasse ausgebrochenen unbedeutenden Feuers, wobei der Pöbel die Synagoge erbrach und plünderte, und 1663, als die Stadtmiliz gegen das nach Posen anrückende Heer der Conföderirten auszog. Nachdem der Sieg über dasselbe errungen war, hielt es die wilde Schaar, da sie einmal in den Waffen stand, für angemessen, einen kleinen Feldzug gegen den jüdischen Erbfeind zu unternehmen, jüdische Häuser und Läden zu erbrechen und wehrlose Juden zu verwunden. Die Aeltesten der Gemeinde behaupten in ihrer beim Grodgerichte eingereichten Protestation, dass der Befehl zur Judenschlacht von dem Magistrat ausgegangen sei. In demselben Jahre sollen die Juden den Maurer Kopacz des Nachts aus seiner Wohnung in die Synagoge geschleppt, ihn dort mit Gewalt beschnitten, ihm die „Gebote" in die Hand gegeben, ihn mit eisernen Nägeln an die Wand gekreuzigt und als er trotz aller dieser Martern standhaft blieb, halbtodt in seine Wohnung geschafft haben. Die Akten des Grodgerichtes beschreiben das Märchen mit grosser Ausführlichkeit, theilen die Zeugenverhöre und das Obductionsattest mit, aber alle weiteren Verhandlungen und das Schlussurtheil fehlen, — weil selbstverständlich der ganze Bericht von Anfang bis zu Ende sich als ein eitles Lügengewebe erwies[23]). Dieser schrecklichen Beschuldigung gegenüber verschwinden andere Quälereien: dass die Gemeinde vom Magistrate auf eine bestimmte Anzahl jüdischer Aerzte beschränkt wird und mit der Geistlichkeit zu Kosten wegen der Erlaubniss zum Besuche des dortigen Jahrmarktes pactiren muss,

---

[22]) Luk. II, 339 aus den Akten des Grodgerichtes.

[23]) Luk. II, 340—42.

als unbedeutende Nadelstiche[24]). 1667 verhandelt die Gemeinde mit dem Wojwoden über die Höhe des demselben zu entrichtenden Schutzgeldes und sucht seine einflussreiche Vermittelung bei ihren zahlreichen Gläubigern nach[25]). 1668 verbietet der Schrodaer Adelslandtag den Juden die Branntweinbrennerei bei 14 Mark Strafe, Verlust der Waaren und vierwöchentlichem Gefängniss[26]). 1670 macht der Vorstand mit Rücksicht auf die herrschende Armuth die Eheschliessung der Mitglieder von einer besonderen Erlaubniss abhängig; wer eine Mitgift von 400 Gulden aufzubringen im Stande ist, darf seine Tochter unbeanstandet verheirathen; das Fêtiren des Bräutigams während des Brautstandes ist untersagt[27]). 1671 verschärft der Vorstand, um der allgemeinen Noth zu steuern, die früher erlassenen Vorschriften gegen den Aufwand bei Mahlzeiten; die Chasanim der „alten und neuen Synagoge" müssen sich einen Abzug von wöchentlich vier Gulden an ihrem Gehalte gefallen lassen[28]). 1671 drängt sich der Gemeinde die Pflicht auf, bauliche Veränderungen an der „alten Schule" vorzunehmen und den wüsten Gottesacker zu umfriedigen, während der Tempelvorhang verpfändet ist! Die Judenschaft petitionirt bei dem Wojwoden um die Absetzung des gehässigen Unterwojwoden. 1672—74 wird fremden Armen die Hausbettelei im Posener Judenviertel durch den Vorstand untersagt, denn die eigene Armuth zwingt die Posener Gemeinde, sich durch Sendboten Unterstützungsgelder aus Deutschland und Böhmen zu verschaffen[29]). 1675 stürzte der Posener Kaufmann Michael Helwing betrunken in die Synagoge, lief mit gezogenem Degen umher, ergriff die jugendliche Tochter des Doctor Moses, küsste sie und wollte sie mit sich entführen. Mit Gewalt aus der Synagoge entfernt, ver-

---

[24]) GB. I, 110aff.
[25]) GB. I, 120a.
[26]) Luk. I, 193.
[27]) GB. I, 122b, 128b.
[28]) GB. I, 132b.
[29]) GB. I, 134b, 139a, 148b.

übte er auf der Strasse allerlei Excesse [30]). Aus den Jahren 1675 und 1676 datiren Magistratsverordnungen (bestätigt von Johann III. Sobieski) und Innungsstatuten (Handschuhmacherinnung), die Handel und Gewerbe der Posener Juden beschränken. Das Hausiren wird mit Confiscation der Waaren bestraft [31]). 1679 wird die Anzahl der im Laufe eines Jahres zu schliessenden Ehen auf vier beschränkt, 1687 auf sechs erhöht [32]). 1681 untersagt Johann III. den Posener Juden den Fleischverkauf vor den Brücken auf offener Strasse [33]). 1687 überfielen bewaffnete Jesuitenschüler das Judenviertel, plünderten die Kaufläden und verübten in Gemeinschaft mit zügellosen Volkshaufen die gewaltthätigsten Handlungen. Der Magistrat, der selbst von dem grenzenlosen Uebermuthe der Jesuitenschüler Viel zu leiden hatte, liess die Rädelsführer trotz der Protestation des Jesuitengenerals verhaften und längere Zeit in Gewahrsam halten. Demungeachtet und vermuthlich, um die erlittene Schmach auszumerzen, rotteten sich bald darauf (5. Kislew 1687) abermals mehrere Hundert Jesuitenschüler zusammen, sammelten eine grosse Masse Volkes um sich und unternahmen einen förmlichen Sturm auf die Judenstadt. Drei Tage und Nächte dauerte der Kampf. Die Juden setzten sich tapfer zur Wehr und drängten zu wiederholten Malen den angreifenden Pöbel aus der Judenstadt, der aber immer wieder zurückkehrte, bis endlich einige bessergesinnte Edelleute die Partei der Juden ergriffen und das wilde Gesindel auseinanderjagten. Der Magistrat und die Stadtmiliz, weit entfernt, dem Unfug zu steuern, sollen die Volksbewegung geschürt und den ganzen Tumult veranlasst haben. Zwanzig Häuser wurden bei dieser Gelegenheit total ausgeplündert, und der Gesammtschaden wurde von der Judenschaft auf zwanzig Tausend Gulden berechnet. Einige Tage nach

---

[30]) Luk. II, 345 aus den Akten des Grodgerichtes.
[31]) Luk. I, 313, 321—2.
[32]) GB. I, 166b, 188b.
[33]) Luk. I, 180—81.

diesen Vorfällen verwundete das Pferd eines auf der Wallischeibrücke fahrenden Juden zufällig einen christlichen Knaben; die Jesuitenschüler stürzten sofort über den Mann her und prügelten ihn so lange, bis er sich durch ein Lösegeld aus ihren Fäusten befreite [34]); 1690 neue Plackereien Seitens des Magistrates, weil einige Juden ausserhalb des Judenviertels Handel mit Salz, Heringen und Gewürzen trieben [35]). 1691 wird ein Mitglied der Gemeinde, des Diebstahls angeklagt, ins städtische Gefängniss geworfen und daselbst auf's Schrecklichste gefoltert. In Folge der in Warschau zu wiederholten Malen angebrachten Gesuche wird der Angeklagte nach einjähriger Haft ins Gefängniss der jüdischen Gemeinde übertragen und schliesslich vom Wojwoden zur Ausweisung aus der Stadt verurtheilt. Die von der Gemeinde zu tragenden Kosten belaufen sich auf mehr als 20,000 Gulden [36]). 1693 beschweren sich die Juden in einer Eingabe an das

---

[34]) Luk. II, 349—50. — Das Gemeindebuch schweigt über diese Vorfälle, dagegen widmet ihnen das Kuntres I. der „alten Synagoge" die folgende Schilderung:

מעשה נורא שאירע חמשה ימים בחדש כסליו שנת חמשת אלפים תמ"ח לפ"ק פה פוזנן· אלה אזכרה הנסים והנפלאות שעשה לנו ה' השם ברחמיו וברוב חסדיו בה' לחדש כסליו תמ"ח שהיה רעש גדול ברחובותינו שנראאספו ובאו שילארים לכמה מאות ויתלקטו להם באסיפה אחת רקיב ופוחזים ובעלי מלאכות לכמה אלפים וזה היה בידיעת חמקום הרשע ודעתם ורצונם היו לכלות שתאי ישראל גוף וממון עד שנעשה מלחמה עצומה מחנה מול מחנה האויבים ולהבדיל היהודים דבר שלא היה בא לעולם שהשם ברחמיו נתן לנו כח לעמוד בקשרי מלחמה שלשה ימים ושלשה לילות ובכל פעם שבאו לרחובותינו בשלופי חלב גברו היהודים ורדפו אותם עד על השוק כי היה נסם לבבם וממש היה הנס כמו בימי אחשורוש ואחר שנשקט הרעש התאספו יחד האלופים ראשי חכמי בני ישיבה נר"ם ובראשם הגאון אב"ד מו"הר ישעיה סג"ל וקבעו לדורות תעניית צבור כל שנה ושנה בחמשה ימים לחדש הנ"ל באשר שעיקר הנס היה באותו היום וכו'.

[35]) GB. II, 3a.

[36]) GB. II, 5a.

Grodgericht, dass der Magistrat im Widerspruch mit den ihnen von den Königen gewährten Freiheiten die Stadtsoldaten gewöhnlich an Sonnabenden, einmal sogar am Pesachfeste, bei ihnen einquartiere, dass diese ihnen auf alle mögliche Weise zusetzen, am Pesachfeste Brot in den Zimmern umhertragen u. dgl. [37]). 1695 lockt eine unbedeutende Streitigkeit, die zwischen einer Jüdin und einem Strassenjungen vorgefallen war, Jesuitenschüler und müssige Handwerkerburschen in die Judenstrasse, wo sie in gewohnter Weise plünderten und die Juden misshandelten [38]). 1696 ward der Synagogensänger Isaac b. Chajim auf offener Strasse von einem Christen erstochen. Der Mörder flüchtet sich nach einem Kloster und entzieht sich mit Zustimmung des frohlockenden Pöbels der strafenden Gerechtigkeit. Bald darauf brechen neue Schrecken herein: es ward gegen die Gemeinde eine grässliche Blutbeschuldigung erhoben. In einem Walde bei Posen fand man urplötzlich den auf's Schrecklichste verstümmelten Leichnam eines Jesuitenzöglings. Der allgemeine Verdacht lenkte sich sofort auf die Juden, und das aufgeregte Volk, angefeuert durch die einflussreichen Verwandten des Ermordeten — der Vater war Starost von Obornik, — brannte vor Begierde, aller Orten in Posen und in der ganzen Umgegend über die Juden herzufallen. Fast einen vollen Monat (Siwan-Tamus) dauerte die Aufregung, die sich natürlich in gewaltthätigen Handlungen äusserte, die Juden schwebten in der grössten Gefahr, Handel und Wandel stockte, ein grosser Theil der Gemeinde, den Rabbiner Naftali Kohen an der Spitze, weilte Tage lang in der Synagoge und bereitete sich unter Beten und Fasten auf den Märtyrertod vor, bis endlich durch Zufall der wahre Thäter, dessen Mutter die Kleider des Ermordeten nach Posen zu Markte brachte, in der Person eines Bauern aus Rogasen ermittelt und dadurch die Volks-

---

[37]) Luk. I, 85.

[38]) Luk. II. 352—53 aus einem jüdischen Manuscript (welchem?).

wuth von den Häuptern der Juden abgelenkt wurde [39]). 1698 erfindet der Vorstand, von seinen Gläubigern in die

---

[39]) Die Geschichte dieser Vorfälle ist mehrfach behandelt worden: in Versen von Isaac Menachem in dem Schriftchen גאולת ישראל (s. l. e. a.; Steinschneider Cat. libr. hebr. in bibl. Bodlejana 1138—39), das mir nicht zu Gesichte gekommen ist und in der jüdisch-deutschen Aufzeichnung eines anonymen Zeitgenossen, welche unter dem Titel: מעשה בלבול מק"ק פוזנא in der Historiensammlung מעשה ה' 1725 (Cat. Bodlej. 2614) mitabgedruckt ist und mir durch die Güte des Herrn Dr. Steinschneider zugänglich gemacht wurde. Das Schriftchen trägt die Aufschrift: איין מעשה וואש גישעהען איז אין יאהר פינף טויזנט פיר הונדרט זעקס אונד פינפציג פון בישעפניס דר וועלט אין ק"ק פוזנן מ"ב לספירה und unterscheidet sich nur in einigen unwesentlichen Punkten von dem zusammenfassenden Bericht im Kuntres I. der „alten Synagoge", den ich hier folgen lasse:

וגדול נס האחרון מן הראשון וממש צרות האחרונות משכחות הראשונות מה שנעשה ארבעה ימים לחדש סיון שנת תנ"ו לפ"ק· המעשה שהיה כך היה שנהרג שילאר אחד ביער דרך פרסה מקהלתנו ולא נודע מי שהרגו ולא זו שהרגוהו אלא אף זו שעשו לו מיתות אכזריות דבר שלא נשמע מעולם שנקרו את עיניו וכרתו ידיו ורגליו גם נטלו את לבו ושאר ענויים קשים ומרים אשר אי אפשר לשום אדם אכזר לעשות זה ומיד שמצאו אותו העלילו על היהודים בעו"ה ומיד נתמלאו חימה כל הערלים ממש מגדלם עד קטנם על הדבר הזה ובקשו לשלוח ידם לכלות שונאי ישראל גוף וממון ולא על קהלתנו בלבד אלא על הכלל כלו יצא שבכל מדינות פולן באשר שהשילאר הנ"ל היה משוקץ בן סטאראסטי מאוברניק והיו לו קרובים פריצים תקיפים משפחת טומינסקי והמקום הרשע אשר תמיד עומדים עלינו לכלותנו השם יפר עצתם היו מחתים גחלים עלצו גם הרתיחו את לבב הפריצים עלינו אשר ממש לא היה עת צרה ליעקב מיום הוסדה כמו הצרה הזאת אשר נתודע לנו בבירור גמור היאך שבאו פריצים ושילארים מזוינים ממש כל שולף חרב להנקם מהיהודים על מעשה הנ"ל ובכל עיר ועיר אשר אחינו ב"י דרים במדינות פולין היו בצרה גדולה באשר שאמרו להם בפה מלא כל השררות אשר ישבו תחתיהם יהודים תחת ממשלתם ידוע תדעו ביום שיעשה ח"ו איזה מעשה בהיהודים בק"ק פוזנן עבור הנ"ל אזי גם עליכם יעבור כוס אשר ממש כל מקום אשר דבר זה היה נשמע אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד ושק

Enge getrieben, eine neue Luxussteuer: sämmtliche Gemeindemitglieder haben von ihren Gold- und Silbergeräthen 3 Prozent an den Gemeindeseckel zu entrichten; für das Recht, von der Geistlichkeit und dem Adel Darlehne zu entnehmen, beansprucht die Gemeinde, da sie oft solidarisch für die Schulden der Einzelnen eintreten muss, gleichfalls eine besondere Steuer: $^1/_2$ Prozent [40]). Um die Wende des Jahrhunderts macht die Gemeinde die bittersten Erfahrungen an ihrem — eigenen Syndicus, Baruch halewi. Acht Jahre lang terrorisirte sie dieser, wegen seiner Connexionen mit den Behörden gefürchtete Denunziant, schaltete und waltete nach eigener Willkür, verwickelte die Gemeinde in gefährliche Prozesse, stürzte sie in ungeheure Schulden, bis endlich eine sorgfältig vorbereitete und von den Rabbinen der Vier-Städte-Synode autorisirte Verschwörung ihn Posen zu verlassen nöthigte. Längere Zeit hindurch trieb er sodann sein Unwesen in Thorn und Bromberg und wagte es sogar, abermals in Posen zu erscheinen, doch wurde er sofort (1699) vor Ge-

---

ועפר יוצע לרבים ובכל הקהלות עשו יום כפור וק"ו בן ק"ו בקהלתנו חפשו אומנת אבותינו ויצעקו בני ישראל אל ה' והיה העלילה הואת ימים רבים של צער מן יום הנ"ל והנה ביום שבת הקדש כ"ג לחדש סיון הנ"ל אשר היו האויבים מכונסים בכלי זיין שלהם לבא אל רחוב היהודים נעשה לנו נס גדול וגלק לעיני כל העמים· בעצם היום השבת הנ"ל באה לכאן גוי כפרי' והביאו את המלבושים של ההורג הנ"ל למכור ומיד נתוודע הדבר הזה על בית העצה ותוקח האשה הכפרי' על בית העצה עם המלבושים הנ"ל מיד נהפכו קדירת עצתם של שונאי ישראל ופניהם כשולי קדירה ונתנה הודאה מיד בלי שום עינוי היאך שבנה הכפרי עשה מעשה הרציחה הנ"ל והוא יושב בק"ק ראגזני ומיד שלחו המקום אחר הרוצח הנ"ל בעל כרחם שלא בטובתם וכמה פריצים עמהם לקחת ולהביא את הרוצח לכאן והנה עד היום ההוא לא היה לנו פה להשיב להם כי כל הערלים כולם ממש היו מאמינים את העלילה הנ"ל.

[40]) GB. I, 220a.

richt gestellt und musste die Verpflichtung eingehen, mit seiner Familie auszuwandern und die Stadt Posen im Umkreise von 30 Meilen zu meiden[41]).

---

[41]) GB. II, 49—50. — Um einen ungefähren Begriff von der Finanznoth der Gemeinde zu geben, stelle ich aus dem Decret der „Commission der guten Ordnung" die aus dem XVII. Jahrhundert herrührenden und im Jahre 1774 noch nicht getilgten Schulden der Gemeinde übersichtlich zusammen:

1638	an den Wojwoden von Kalisch . .	2100	Gulden.	
1640	dito . .	700	„	
1644—46	dito . .	1400	„	
1668	der Pfarrkirche	300	„	
1677	den Dominikanernonnen zu Posen .	1000	„	
„	der Pfarrkirche zu Buk	1000	„	
1682	den Carmeliterinnen zu Posen . .	1000	„	gegen 7 pCt.
„	den Dominikanern dito . .	4000	„	
„	den Franziskanern dito . .	5000	„	dito
1683	dem Collegienstift an der Domkirche zu Posen	900	„	dito
1686	den Dominikanern zu Posen . . .	1000	„	
1687	dem Carmeliterkloster zu Posen . .	1000	„	dito
1688	den Franziskanern zu Posen . . .	1000	„	gegen 10 pCt.
1692	dem Hrn. von Breza, Wojwoden von Posen, der die Schuld an die Posener Carmeliterinnen cedirte	30000	„	dito
„	dem Geistlichen Bergmann für die Parochialkirche	7500	„	gegen 7 pCt.
1693	der Philippinercongregation zu Posen	3000	„	gegen 8 pCt.
1694	dem Catharinen-Nonnen-Convent zu Posen	2000	„	
„	dem Casimir von Dzierbinski, dessen Erben die Schuld den Franziskanern zu Posen cedirten	3278	„	
1695	den Carmelitern zu Posen	3000	„	gegen 7 pCt.
1698	dem Kaplan d. Czerniejewer Kapelle	7000	„	
„	dem Dominikaner-Nonnenkloster zu Posen	1100	„	
„	der Parochialkirche zu Punitz. . .	1000	„	dito
	Latus	78278	Gulden.	

Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern bei den Juden.

Von Rabbiner D. Oppenheim.

Zweiter Artikel.

(Vergl. Juniheft.)

Die neuesten Untersuchungen über die Verbreitung der indischen Ziffern nach dem Abendlande, die wir in unserem ersten Artikel S. 231ff. kurz skizzirten, haben ergeben, dass die Staubziffern, gobar bei den Arabern genannt, aus Indien stammen, und dass dieselben ihren Namen davon erhielten, weil man das Rechenbrett mit einer Sandschicht bestreute und darauf mit dem Finger oder Griffel die Berechnungen ausführte. — Wir haben auch daselbst l. c. fast unzweifelhaft nachgewiesen, dass unter dem in der Mischna, Schabbat 12, 5,

---

		Transport 78278 Gulden.		
1700	der barfüssigen Carmelitern z. Posen	15000	„	gegen 7 pCt.
„	der Brüderschaft des heiligen Joseph zu Posen	1000	„	dito
„	dem MartinCzerniewski, der dieselben an das Franziskanerkloster zu Posen cedirte	15000	„	gegen 10 pCt.
		Summa 109278 p. Guld. = 18213 Thlr.		

In dieser Liste der Gläubiger fehlen merkwürdiger Weise die Jesuiten, bei denen die Gemeinde am meisten verschuldet war. Es hängt dies mit dem Umstande zusammen, dass die Jesuiten, als die zur Regulirung der Gemeindeschulden eingesetzte Commission der „guten Ordnung“ (1774) sämmtliche Gläubiger zur Vorlegung ihrer Schuldansprüche aufforderte, statt der Originalwechsel, die in vielen Fällen zweifelhafter Natur sein mochten, einen aus dem Jahre 1757 herrührenden General-Schuldschein über 293,744 Gulden und 25 Groschen poln. einreichten, aus dem das Datum der einzelnen Posten nicht zu ermitteln war. (Commissions-Decret vom Jahre 1774 S. 168—179.) Von den Einwendungen, welche die Gemeinde gegen einen Theil der Jesuitenschulden erhob, wird später die Rede sein.

erwähnten כתב באבק הסופרים וכו' פטור das mit einer Sandschicht bestreute Rechenbrett der Schreiber verstanden sei, welches dann später von den Pythagoräern den Namen Abacus, abgeleitet von dem hebräischen Substantiv אבק, Staub, erhalten zu haben scheint. Allein nicht bloss die Lautähnlichkeit des Abacus mit אבק spricht für die frühzeitige genaue Bekanntschaft der Juden mit den Staubziffern und indischen Zahlen, wir haben dafür noch andere und zwar unzweideutige Beweise haben, die unsere Vermuthung bis zur völligen Evidenz erheben. — Die Mischna berichtet an einer bisher wenig beachteten und noch weniger verstandenen Stelle von einer Rechenmaschine, die nicht nur mit dem Abacus der Pythagoräer gänzlich identisch ist, weil dadurch der Stellenwerth der Zahlen nach deren Position anschaulich dargestellt wurde, sondern die uns zugleich auf den Ursprung des Namens mensa, woraus die Pythagoräer mensa Pythagorea machten, hinweist und aufmerksam macht. Durch die Veröffentlichung des trefflichen Commentares des R. Hai Gaon über den höchst schwierigen Trakt. Thaharoth, den Aruch und die späteren Commentatoren meist excerpirten, ist das Verständniss der besagten Stelle um vieles klarer geworden; aber durch unsere Darstellung wird es erst möglich alle Dunkelheiten zu zerstreuen. Wir wollen darum zuvor beide Stellen aneinander reihen, weil dadurch dem Leser die Schwierigkeiten sogleich deutlich entgegentreten. Kelim Ab. 16, 1 und 24, 7: כל כלי עץ שנחלק לשנים טהור, חוץ משלחן הכפול והאפיפורין של בעל הבית· שלש פנקסיות הן, האפיפורין טמא' מדרס, ושיש בה בירז קבול שעוה טמאה טמא מת, וחלקה, טהורה מכלום.

Es wird also hier das Wort אפיפורין, oder eigentlich אפיפורין mit Daleth, Hypopodium, Fussschemel, bald in der Bedeutung Tisch und bald in der Bedeutung Schreibtafel als eine besondere Art von פנקס, Pinax, gebraucht, und man konnte aus den Commentaren nicht recht klug werden, wie sich ein Fussschemel mit einem Schreibhefte, Pinax, zusammenreimen lässt*). R. Hai Gaon (siehe קובץ מעשי י"ג S. 12 u. 16)

*) Vergl. R. Jomtob Heller zur Stelle.

spricht sich in seinem Commentar hierüber folgendermassen aus: והאפיפורין, יש מפרשים בסא שמניחים עליו הספרים, ומתכפל ונסגר, ומרפשט ונפתח· ועוד יש כגרסייא קטן שביושבין המלכים בקתדרא מניחין אותו כורסי קטן תחת רגליהם· וכן יש לפני תיבת ספר תורה וזה שם נופל באידך פרקין, ג' פנקסיות הן דאפיפורין, אַלְתַּבּוֹת, לוח שיכתבו בו עליו כתב חשבון הודו· אלדי יכתבון פיה כַּתַּאב אל הינדי· פ"כ"ד: האפיפורן, פי' לוח הוא ויכתבו עליו כתב הודו· פי' אחר תביא לידי יכתבון עליו להצדו, וז"מ אלמלפע בטיית, והוא מקום שקבוע בו בית הדיו.

Jeder unbefangene Leser, der diese Worte genau prüft, wird wohl zugeben, dass in dieser Tafel (אלתבות im Arabischen), worauf man sich der indischen Rechenschrift und Zahlzeichen bediente, die ursprünglich Buchstaben waren (כתב שיכתבו בו עליו כתב חשבון הודו), nichts anders als der pythagoräische Tisch verstanden sein kann, den uns Boëthius mit den folgenden Worten beschreibt: „Die Pythagoräer hatten um Irrthümer in ihren Multiplicationen, Divisionen und Messungen zu vermeiden, zu ihrem Gebrauche eine Tafel erdacht, die sie zur Ehre ihres Meisters mensa Pythagorea nannten, weil sie zu dem, was sie entwarfen, die ersten Ideen von diesem Philosophen erhalten hatten. Diese Tafel wurde von den Neueren Abacus genannt. Durch dieses Mittel, welches sie durch ihre Geistesanstrengung erfunden haben, konnten sie die Kenntniss leichter zu gebräuchlicher und allgemeiner machen, indem sie es, so zu sagen, dem Auge darlegten. Sie gaben dieser Tafel eine sehr vorzügliche Gestalt, welche hier unten dargestellt wird u s. w." — Wir kennen nun jetzt die Gestalt dieses Rechentischchen's von einer andern Seite her, das die Mischna אפיפורין, Hypopodium, Rechenschemel, nennt und welches dem Schreiber zugleich als Schemel um darauf zu sitzen, wie auch als Schreib- und Rechentafel diente. Maimuni sagt l. c. ausdrücklich, dass zu seiner Zeit diese Rechenmaschinen allgemein bekannt waren: פנקס הן כל שתי לוחות מזדוגות יהיו לסופר, ואפיפורין הוא כסא של פרקים, כאשר יתפשט יהיו ב' לוחות, וישב עליו הסופר, וכאשר יתקבץ ישוב לוח אחד וצורתו מפורסמת וכו'.

War nun einmal, was sich nicht mehr in Abrede stellen lässt, den Juden spätestens zur Zeit der Zerstörung des Tempels (der Trakt. Kelmi ist notorisch viel älter als R. Jehuda

Hanassi ibid. 30, 4) der mensa Pythagorea, Hypopodium אפיפודין, bekannt; so darf man wohl als gewiss voraussetzen, dass denselben auch das System der indischen Ziffern oder die indische Rechenschrift: כתב חשבון הודו wohlbekannt war. Jedenfalls steht fest, dass die Mischna mehrere und zwar dreierlei hölzerne Schreibtafeln, Pinakes, kannte: das Hypopodium, der zusammenzulegende Rechenschemel, der zugleich als Sitz diente; die Tafel mit einem Wacksüberzuge, und die glatte Tafel, worauf man mit Kreide oder Dinte schrieb. Hingegen wurde die Tafel des Rechenschemels, nach Aruch s. v. סנקם, mit einer Sandschicht bestreut und darauf wurde mit Finger oder Griffel geschrieben: לוח עשוי ומניחין עליו אבק של עפר וכותבין בו חשבונות. Dieser mit einer Sandschicht bestreute Pinax oder Hypopodium gab nun später Veranlassung zu dem Namen Abacus und zu der Staubschrift der Araber, gobar, die aber alle aus einer Quelle herstammen. — Eine Vergleichung der Beschreibung des Boëthius über die äussere Form des pythagoräischen Tisches, der sehr verschiedenartig und kunstvoll gemacht wurde, mit den Angaben der Mischna und deren Kommentare dürfte wohl noch grössere Resultate liefern; aber wir müssen darauf verzichten, weil uns die dazu nöthigen Werke mangeln. — Für die Geschichte der Mathematik ist aber dennoch der Bericht der Mischna ungemein wichtig, da derselbe den unumstösslichen Beweis liefert, dass der sogenannte Abacus vielleicht noch lange vor dem Beginn der christl. Zeitrechnung bei den Juden im Gebrauche war. Hingegen lässt wiederum der griechische Name desselben: Pinax, Hypopodium, vermuthen, dass die Juden die Rechenmaschine durch Vermittelung der Alexandriner erhalten haben, und es bleibt demnach immerhin höchst auffallend, dass wir bei den Griechen bis auf das Zeugniss des Boëthius, dessen Echtheit immer noch in Frage steht (blühete 470—520) keine Spur von dem System des Abacus finden und antreffen!! Wir überlassen die Entscheidung und Enträthselung desselben gern den Männern vom Fache und wir führen deshalb zur bessern Beleuchtung unseres Gegenstandes die schönen Worte Humboldt's, Kosmos II, 263, an, die auch diese Frage unentschieden lassen: „Durch dieselben Verhältnisse, welche den Arabern die Kenntniss der indischen Algebra zuführten, erhielten diese auch in Persien und am Euphrat die

indischen Zahlzeichen im 9. Jahrhundert. Perser waren damals als Zollbediente am Indus angestellt, und der Gebrauch der indischen Zahlen hatte sich allgemein in die Zollämter der Araber im nördlichen Afrika verpflanzt. Dennoch machen es die gründlichen historischen Untersuchungen, zu welchen Hr. Chasles durch seine richtige Interpretation der sogenannten pythagoräischen Tafel in der Geometrie des Boëthius veranlasst worden ist, es mehr als wahrscheinlich, dass die Christen im Abendlande selbst früher als die Araber mit den indischen Zahlen vertraut waren, und dass sie unter dem Namen System des Abacus den Gebrauch der neun Ziffern nach ihrem Stellenwerthe kannten. Es ist hier nicht der Ort, diesen Gegenstand, welcher mich schon früher (1819 und 1829) beschäftigt hat, näher zu erläutern; aber bei einem historischen Probleme, über das noch viel zu entdecken übrig ist, entsteht die Frage: ob der Stellenwerth, der sinnreiche Kunstgriff der Position, welcher schon im tuscischen Abacus wie im Suanpan von Inner-Asien hervortritt, zweimal abgesondert, im Orient und Occident, erfunden worden? oder ob durch die Richtung des Welthandels unter den Lagiden das System des Stellenwerths von der indischen westlichen Halbinsel aus nach Alexandrien verpflanzt und in der Erneuerung der Träumereien der Pythagoräer für eine Erfindung des ersten Stifters des Bundes ausgegeben worden ist? An die blosse Möglichkeit uralter, uns völlig unbekannter Verbindungen vor der 60. Olympiade ist wohl nicht zu erinnern. Warum sollten in dem Gefühle ähnlicher Bedürfnisse dieselben Ideenverbindungen sich nicht bei hochbegabten Völkern verschiedenen Stammes abgesondert dargeboten haben??“ — Durch unsere Darstellung glauben wir nun Manches zur Lösung des historischen Problemes beigetragen zu haben, da es sich nunmehr nicht mehr in Abrede stellen lässt, dass bereits die Mischna das System des Abacus genau kannte, und dass also wahrscheinlich durch die Richtung des Welthandels unter den Lagiden das System des Stellenwerthes von der indischen westlichen Halbinsel aus nach Alexandrien und Jerusalem verpflanzt worden ist, und dass endlich die Angaben der Pythagoräer von dieser Erfindung ihres Meisters blosse Träumereien und Erdichtungen sind — obchon es immer auffallend ist, dass die Mischna das Abacus

unter griechischen Namen gekannt haben soll, was den Griechen völlig unbekannt geblieben ist; so dass die Pythagoräer dasselbe als eine neue Erfindung des Pythagoras ausgeben konnten. — Auch die Juden im Mittelalter beschäftigten sich frühzeitig schon mit dem Zahlensystem der Indier, welches nicht nur Hai Gaon (bl. um 1010) kannte, sondern worüber auch R. Nissim Gaon ein Werkchen geschrieben hat, das von demselben in seinem Jezira-Commentar (Duckes Kontres Hammessoreth S.) angeführt wird, und auf welches Fragment wir in unserem 3. Artikel zurückkommen werden. וכבר דברתי בספרי אשר חברתי בהשבון הודי. Dieses leider verloren gegangene Werk des R. Nissim gehört also zu den ersten Versuchen und Arbeiten über das indische Ziffernsystem! — Schliesslich wollen wir noch auf eine Stelle des R. Samuel Jizchaki, Raschi, Schabbat 104b aufmerksam machen, die sonderbarer Weise von der Zensur verstümmelt wurde. Raschi erklärt nämlich das daselbst erwähnte Rechenbrett פנקס של חנווני ב' לוחי פנקס mit folgenden Worten כעין של גלחין שיש לוחין הרבה משוחין בשעוה. In unseren Ausgaben steht aber für גלחין Geistliche, סוחרים Handelsleute; aber Raschi bei Alphasi und R. Nissim führen גלחין an, und die Nachricht dürfte wohl auch anderweitig von hohem Interesse sei, dass die Geistlichen im Mittelalter zuerst mit den indischen Ziffern bekannt waren, obschon die Behauptung, dass Papst Sylvester II. (gestorben 1003) die indischen Ziffern nach Italien brachte, in neuerer Zeit sich als falsch erwiesen hat. Immerhin ist nun diese Angabe über den Gebrauch des Abacus im Mittelalter bei den Geistlichen sehr wichtig und beachtenswerth!

Ueber einige wesentliche Religionsbegriffe.

Es gibt nach mehreren Religionslehrern Pflichten, die als Unterlagen und Bedingungen aller übrigen Vorschriften zu betrachten sind und desbalb an die Spitze der Religionspflichten gestellt werden. Dahin gehören nach Maimonides und Andern

solche Pflichten, welche sich auf gewisse Gefühle beziehen, die wir in unserm Gemüthe gegen Gott hervorrufen sollen. Nachdem ersterer in seinem Jad (Jesode hattora 21) die Gebote der Liebe zu Gott und der Furcht vor ihm vorträgt, fährt er (das. 2) fort: „Auf welche Weise gelangt man aber dahin Gott zu lieben und zu fürchten? Betrachten wir die zahllosen Schöpfungswerke, die unendliche Weisheit, die sich in denselben offenbart und ihr unaufhörliches Wirken nach bestimmten Zwecken: so entströmt unserm Gemüthe ein inbrünstiges Loben und Preisen der Allmacht und Grösse ihres Urhebers, und eine tiefe Sehnsucht wird in uns rege, dieses hohe Wesen zu kennen, wie der Psalmist (42, 13) sagt: „Meine Seele durstet nach dem lebendigen Gotte.“ Stellen wir noch weitere Betrachtungen über diese Werke an, so beben wir zurück bei dem Gedanken unserer Geringfügigkeit und Nichtigkeit im Vergleich mit der unendlichen Weisheit Gottes, wie David (Ps. 8, 4. 5) sagt: „Betrachte ich den Himmel, Deiner Hände Werk, die Sterne, den Mond, die Du eingesetzt — was ist der Mensch, dass Du sein gedenkst, der Erdensohn, dass Du Dich seiner annimmst!“ In einer andern Stelle (Tschuba 10, 3) spricht Maimonides hinsichtlich der Liebe zu Gott: „Sie müsse stark und lebhaft sein, so dass die Seele des Liebenden mit Gott verknüpft, und er in diesem Gefühle so versunken scheine, als ob er liebeskrank wäre.“ Man siehet also, dass Maimonides die Liebe und Furcht in Beziehung auf Gott als solche Gefühle betrachtet, die den Israeliten zur Pflicht gemacht wurden, und in den angeführten Worten gibt er die Mittel an, wie man zu diesen Gefühlen gelangt.

Bechaje theilt in der Vorrede zu seinem Choboth hallebahoth sämmtliche Pflichten der mos. Religion in zwei Arten, in äussere und in innere; äussere sind solche, welche durch körperliche Organe (חובות האברים*), und innere, welche durch Ge-

*) Die sogenannten äuseren oder körperlichen Pflichten theilt Bechaje wieder in jene, welche schon durch die Vernunft eingegeben werden (מצות שכליות), und in solche, welche die Vernunft weder zur Pflicht macht, noch sie verwirft, sondern die durch Ueberlieferung, durch Hören von Andern überkommen sind (מצות השמע). — Ich

fühle erfüllt werden (חובות הלבבות). Beide Arten Pflichten sind zum Theile positive, zum Theile negative (מצות עשה ולא תעשה). Zu den positiven, inneren oder Gefühlspflichten rechnet er: Gott lieben, Gott fürchten, lieben, die ihn lieben, und hassen die ihn hassen, zu den negativen: nicht Rache üben, keinen Groll gegen den Nebenmenschen bewahren u. s. w.

Wir wollen hier diese Gesetze blos in sofern sie sich auf das höchste Wesen beziehen in Betracht ziehen. Bechaje widmet den besagten Pflichten besondere Abtheilungen (שערים) und

---

pflichte denjenigen bei, welche behaupten, dass alle Gesetze, als sie gegeben wurden, der menschlichen Denkkraft angemessen waren, und erst in der Folge bei einigen das Motiv in Vergessenheit gerieth, da es nicht denkbar wäre, dass den Menschen Vorschriften gegeben wurden, die den Horizont ihres Erkenntnissvermögens übersteigen. Maimonides erklärt vielmehr in seinem Jad, dass es billig sei, so viel als möglich über die Tendenz eines jeden Gesetzes nachzudenken; nur fügt er hinzu, dürfe man dabei nicht leichtfertig verfahren und ein Gesetz, dessen Grund man nicht erforschen kann, desshalb verachten. S. das. Meïla (8, 8). Oft sind die Umstände, unter denen ein Gesetz erscheint, derart, dass man die Tendenz desselben mit Evidenz erfassen kann. So z. B. kann man bezüglich des Verbotes לא תבשל גדי בחלב אמו Exod. 23, 19. das Bechaje zu den מצות משמע zählt, durch den Umstand, dass es nach der Zerstörung des Bündnisses der Israeliten mit Gott in Folge ihres Rückfalles in den egyptischen Thierdienst und dem erneuten Bündnisse durch die Fürbitte Mosis dem Volke in Verbindung mit andern Gesetzen das. 34, 11—27, die sich auf die Uebung des wahren Cultus und die Vermeidung der Abgötterei beziehen, wiederholt eingeschärft wurde, mit Gewissheit behaupten, dass es nichts Anderes als die Vermeidung der Abgötterei beabsichtige. Vgl. Abarbanell zu Exod. 23, 19. Maimonides in seinem More 3, 48 glaubt auch, dass dieses Verbot mit der Abgötterei in Verbindung stehen dürfte, weil es zweimal neben der Vorschrift in Bezug auf die Feste erwähnt ist, wodurch die Thora gleichsam anzeigen wollte, dass wir an diesen Festen nicht jenen heidnischen Gebrauch nachahmen dürfen. Ich glaube, dass mein Beweis viel schlagender ist. Die Wiederholung des Verbotes nach der Vernichtung des Bündnisses durch den Rückfall in die Abgötterei und der erneuerten Schliessung desselben durch die Fürbitte Mosis scheint zu beweisen, dass das besagte Verbot gegen den Götzendienst gerichtet ist.

bedauert, dass den Gefühlspflichten (חובות הלבבות), die doch einen wichtigen Theil des Religionsgebäudes bilden, so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, indem man sein Nachdenken zumeist der ersten Art der Pflichten zuwendete. Spätere Religionslehrer, selbst in der neueren Zeit, folgten ihm. — Ich glaube jedoch, dass diese Auffassung nicht richtig sei. Gefühle lassen sich nicht unter den Begriff eines Gebotes bringen. Wir können wohl durch unser Sprechen und Handeln Gefühle im Gemüthe eines Andern wecken, aber nicht ihm gebieten, dieses oder jenes Gefühl in sich hervorzurufen. Die Ausdrücke: Du sollst Gott fürchten, lieben, ihm dienen, anhängen, beziehen sich auf die Handlungen, die bei den Menschen eine Folge dieser Gefühle sind. Wir vermeiden die Widersetzlichkeit gegen die Befehle eines Menschen, wenn wir ihn fürchten; deshalb nennen wir die Vermeidung der Widersetzlichkeit gegen den göttlichen Willen Furcht vor Gott; wir erfüllen die Wünsche eines Menschen, wenn wir ihn lieben; desshalb nennen wir die Erfüllung des göttlichen Willens Liebe zu Gott; und so bei den anderen derartigen Pflichten. Ich folgte zwar in meinem Religionsbuche Dath Jehuda Maimonides hinsichlich der Benennung dieser Gesetze, indem ich sie als Grundgesetze betrachte, verstehe aber unter denselben nicht die Gefühle selbst, sondern, wie erwähnt, die Handlungen, welche bei den Menschen eine Folge dieser Gefühle sind. Sie sind keine Unterlagen oder Bedingungen anderer Gesetze, sondern schliessen alle Gesetze intensiv in sich. Ich verstehe nämlich unter Grundgesetz ein solches, das im Allgemeinen ein Verfahren in Bezug auf Gott vorschreibt und alle Gesetze in sich schliesst. Das Grundgesetz ist ursprünglich eines, wird aber durch verschiedene Formen ausgedrückt, die sämmtlich in den Kapiteln 6 — 12 des fünften Buches M. enthalten sind. Unter diesen verdienen folgende vier Grundgesetzformen unsere besondere Aufmerksamkeit, da sie sich durch ihre Beweggründe von einander unterscheiden, die die verschiedenen Formen veranlassen. Wir wollen sie hier in Betracht nehmen:

1) Wir sollen Gott fürchten (את ה' אלקיך תירא) bedeutet: wir sollen die Widersetzlichkeit gegen die Befehle Gottes in Hinblick auf seine Allmacht vermeiden. Der Beweggrund, der uns bei diesem Gesetze zur Befolgung seines Willens leitet, ist

demnach die Vorstellung der unendlichen Macht und Grösse Gottes. Wir bezeigen unsere Ehrfurcht dem Fürsten, dessen Botmässigkeit sich über einen Staat erstreckt, und unterwerfen uns seinen Anordnungen; um somehr sollen wir diese Rücksicht in Bezug auf den Schöpfer obwalten lassen, der durch seine unbeschränkte Macht die zahllosen Schöpfungswerke in's Dasein hervorrief und sie erhält.

2) Wir sollen Gott lieben (ואהבת את ה' אלקיך), d. h. wir sollen seinen Willen in Hinblick auf seine Allgüte erfüllen. Der Beweggrund, der uns hier leitet, ist die Vorstellung der unbegrenzten Güte Gottes. Wir erfüllen die Wünsche unseres Freundes, von dessen Wohlwollen gegen uns wir überzeugt sind; um somehr sollen wir den Willen Gottes erfüllen, dessen Sorgfalt sich auf alle seine Geschöpfe erstreckt, der Allen gestattet, sich an der wohlbestellten Tafel der Natur zu sättigen.

3) Wir sollen Gott dienen (אותו תעבד). Wir sollen den Willen Gottes in Hinblick auf seine Herrschaft über die Nachkommen Israels, die er durch ihre Befreiung aus der Sclaverei sich zu Unterthanen gemacht hat (vergl. 3. B. M. 25, 42), vollziehen. Der Beweggrund, der uns bei diesem Gesetze zur Befolgung des göttlichen Willens leitet, ist der Gedanke an die Herrschaft Gottes über das israelit. Volk. Ungeachtet er als Schöpfer Herr der ganzen Welt ist, so hat er doch die Nachkommen Jakobs durch die Befreiung aus der Sclaverei, wobei er zur Absicht hatte, sie zur Hütern seines geoffenbarten Gesetzes zu machen, zu diesem Zwecke insbesondere seiner Herrschaft unterworfen. Auch haben sie bei der Offenbarung Gott, als ihren Retter, Befreier und Herrn, ihre Huldigung dargebracht und sich verpflichtet, ihm für immer ihren Dienst zu weihen (vergl. 2. B. M. 24, 7.; 5. B. M. 33, 3—5).

4) Wir sollen Gott anhängen (ובו תדבק), d. h. wir sollen unserm Glauben und der aus demselben hervorgehenden Verpflichtung gegen Gott in Hinblick auf seine Eigenschaft als Bundesherr Israels in jeder Lage und unter allen Verhältnissen treu bleiben, und selbst einstweilig keiner Sinnesänderung Raum geben. — Der Beweggrund dieses Gesetzes ist die Vorstellung des zweifachen Bündnisses das Gott mit der israelitischen Nation geschlossen (vgl. 2. B. M. 24, 7.; 5. B. M. 28, 60). Wir sollen es für alle Geschlechter festhalten und jeder Zumuthung,

demselben untreu zu werden, sei sie mit Verlockung oder Androhung begleitet, widerstehen.

Da nun die verschiedenen Beweggründe im Menschen verschiedene Gefühle veranlassen: der Mächtige wird gefürchtet, der Gütige geliebt, dem Herrn weihet man den Dienst und dem Bundesherrn hängt man unter allen Verhältnissen an, so mussten diese Grundgesetzformen bei Erwähnung der Beweggründe auch in Beziehung auf diese Gefühle verschieden bezeichnet werden, die aber nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden dürfen, sondern auf die Beobachtung sämmtlicher Gesetze der Thora bezogen werden müssen. — Diese Bedeutung der besagten Gesetze gehet auch aus folgenden Worten Moses hervor:

> Werdet ihr also meinen Geboten gehorchen, die ich euch jetzt gebe, den Ewigen, euren Gott, von eurem ganzen Herzen und von eurer ganzen Seele zu lieben und ihm zu dienen u. s. w. (5. B. M. 6, 12, vgl. auch das. 11, 13.)

Pest. Jehuda Wahrmann,
Rabbinats-Assessor.

Analekten.

Wir theilen in Folgendem Manches aus einem im Univers Israélite gebrachten Bericht eines Ungenannten über eine im vorigen Sommer unternommene Reise von Jaffa nach Jerusalem mit:

In Jaffa gelandet, war ich angenehm überrascht, in dem Hotel von Platener einen Comfort zu finden, wie man ihn nur in Europa wünschen kann. Ich habe in einem dort ausgelegten Buche eine grosse Anzahl lobender Zeugnisse von dort eingekehrten Fremden gesehen.

Zur Reise von Jaffa nach Jerusalem benutzt man Saumthiere oder den Tahleruan, eine Art von Tragsessel, vor und hinter

welchen ein Maulthier gespannt wird. Von Jaffa bis Jerusalem sind 3 Stationen, jede 4 bis 5 Stunden; die erste bis Ramala, wo die Reisenden ohne Rang- und Glaubensunterschied eine liebevolle und uneigennützige Aufnahme im Kloster der Franziskaner finden; die zweite führt nach Babel-Oned, am Fusse des gebirgigen Weges, der die Ebene von Saron von Jerusalem trennt. In dieser Station gibt es ausser türkischem Kaffee keine Nahrungsmittel; wenn man hier anzuhalten wünscht, muss man Zelt und Lebensmittel mit sich haben. Aber hier muss ich alte Irrthümer aufdecken, die man über die Unfruchtbarkeit des gelobten Landes und über den angeblich auf Judäa liegenden Fluch verbreitet hat. Meine landwirthschaftlichen und botanischen Kenntnisse setzen mich in den Stand, allen jenen Behauptungen auf das Bestimmteste entgegenzutreten. Galiläa ist überreich an Getreide, Baumwolle und Oel. Zahlreiche Schiffe verladen diese Producte in St. Jean-d'Acre, in Caïffa oder in Jaffa. Die Getreideernte ist sehr reichlich ausgefallen, die Baumwollenernte verspricht einen Ertrag von 10—12000 Ballen, im Werthe von 7—8 Millionen Frcs. Die Oelbäume sind mit Früchten beladen und berechtigen zu schönen Hoffnungen. — Das eigentliche Judäa ist noch immer das Land, wo Milch und Honig fliesst. Die Ebene von Saron, welche ich durchwandert habe, grünte von Baumwollen-, Safran- und Maisfeldern, welche ohne alle andere Bewässerung als den Thau des Himmels, in üppigem Wuchse prangten. Zahlreiche Pflanzungen von hundertjährigen Oelbäumen, von Weinstöcken und Feigenbäumen erheben sich in dem gebirgigen Theile. Wenn man auf dem Wege über Hebron, der Grabstätte der Patriarchen, Jerusalem in Sicht bekommt, gewährt die heilige Stadt, von dieser Seite aus gesehen, einen imposanten Anblick. Die sie umgebenden zackigen Mauern, die noch vollständig erhalten sind, die Kuppeln, die religiösen Denkmäler verschönern den Anblick. Die Vorstadt, welche zum Hebronthore führt, ist reich an Kaufläden, die grösstentheils von Europäern gehalten werden, und in denen der Reisende Alles vorfindet, dessen er bedarf. Beim Eintritte in die Stadt sieht man sich aber sehr getäuscht; die gute Meinung, die man bei der Betrachtung aus der Ferne von ihr gefasst hatte, schwindet Angesichts der engen, schmutzigen, schlecht gepflasterten Strassen, die überdiess durch mit

allerlei Gegenständen belastete Kamele und Esel, welche in Schläuchen von Ziegenfellen Trinkwasser tragen, versperrt werden. Der Aufenthalt in der Stadt wäre ein sehr unangenehmer, empfände man nicht religiöse Eindrücke. Ich wage es nicht, diese Denkmäler, die so rührende Erinnerungen wach rufen, zu beschreiben, denn dieses haben schon beredte und geschickte Federn gethan. Das Leben in Jerusalem ist billig, die umliegenden Dörfer versehen die Stadt reichlich mit gutem Gemüse, mit Kräutern und trefflichen Früchten. Der Wein, der auf den Bergen gewonnen wird, ist edel und gleicht dem von Marsala. Da die alten Quellen versiegt sind, sammelt man das Regenwasser in sehr grossen Cisternen. Was mich während meines Aufenthaltes in der heiligen Stadt am meisten überraschte, ist der Geist der Duldung und Eintracht, der unter den Anhängern der verschiedenen Religionen herrscht. Jeder überlässt sich dort frei der Ausübung seines Cultus, und man verdankt dies der Einsicht der religiösen Oberhäupter und dem Einflusse der Vertreter der europäischen Mächte. Nur die protestantischen Missionäre machen indess eine Ausnahme, sie geben sich viel Mühe und verwenden ungeheure Summen auf die Bekehrung solcher Israeliten, deren Gott das goldene Kalb ist.

Die Bevölkerung Jerusalems wächst von Tag zu Tag, und neue Bauten erheben sich von allen Seiten. Die Aschkenasim (Israeliten des deutschen Ritus) lassen vier neue Synagogen bauen, von denen eine sehr gross und sehr schön ist. Sie beabsichtigen die Gründung eines Krankenhospitals und eines Zufluchthauses für Greise. Diese Wohlthätigkeitsanstalten im Vereine mit den von der edlen Familie Rothschild gegründeten, werden die Armen davon zurückhalten, ihre Zuflucht zu den anglikanischen zu nehmen. Ich habe das Rothschild'sche Hospital in allen Winkeln untersucht, und die Ordnung, Reinlichkeit und gute Disciplin, die dort herrscht, bewundert; man glaubt sich nach Europa versetzt. Ein grosses Theil von diesem Allen verdankt man dem Dr. Rothziegel, dem Arzt und Director des Hospitals.

Die Vertheilung von Unterstützungen an Wöchnerinnen und der Unterricht in Künsten und Handwerken schreitet ebenfalls mit vollkommener Regelmässigkeit fort. Schon manche tüchtige junge Männer haben ihre Lehrzeit in dieser Schule

vollendet und verdienen durch ihrer Hände Arbeit das Brodt für ihre Familien. Der Fürsorge und Umsicht des ehrenwerthen Herrn Albert Cohn verdankt man dieses, sowie die im Namen seiner Frau wöchentlich stattfindende Brotvertheilung.

Ein glücklicher Zufall wollte, dass ich schon nach wenigen Tagen wieder mit diesem unermüdlichen Vertreter der israelitischen Interessen zusammentraf. Zum zwölften Male kam er mit vollen Händen, um die Gaben der edlen Familie Rothschild zu bringen und durch sein Talent und seine Kenntnisse an der moralischen Wiedergeburt unserer Glaubensgenossen mitzuwirken. Ich wohnte Sonnabend den 9. Juli beim Minchagottesdienst der Rede bei, die Hr. Albert Cohn in der grossen Portugiesischen Synagoge hielt. Männer, Frauen und Kinder drängten sich, ihn zu hören. Das Gotteshaus war gedrängt voll. — Herr Cohn sprach abwechselnd Hebräisch, Spanisch, Deutsch und Arabisch, und wusste durch die Kraft seines Wortes die Aufmerksamkeit des ganzen Auditoriums zu fesseln. Er eiferte lebhaft gegen den Geist der Zwietracht, der unglücklicherweise unter unsern Glaubensgenossen herrscht, und indem er einige Stellen aus der Sidrah anführte, rief er die grössten sittlichen und religiösen Autoritäten an, um die unermesslichen Vortheile des Friedens und der Eintracht zu zeigen, die beide besonders für uns Israeliten, die wir in der Welt eine ganz besondere Stellung einnehmen, nöthig sind.

Er sprach auch von der Unkenntniss der Frauen des Landes, und schlug die Gründung einer Schule für junge Mädchen vor. Er wies auf die religiöse und sociale Umwälzung hin, die sich seit dem denkwürdigen Jahre 1789 vollzogen, und setzte seinen Plan auseinander, in Jerusalem eine grosse israelitische Universität zu gründen, in welcher unabhängig von den religiösen Gesetzen auch Wissenschaft und schöne Künste, wie in den grossen Universitäten Europa's, gelehrt werden sollen. — Dadurch wird es gelingen, die unermesslichen Schätze der Thora an's Licht zu ziehen und in der ganzen Welt zu verbreiten. — Am Schlusse seiner Rede verkündete er ferner die folgenden, zum Andenken an den verstorbenen Herrn Salomon von Rothschild zu vertheilenden Legate:

2500 Frs. den beiden portugiesischen und deutschen Gemeinden, 4000 Frs. den Gemeinden von Hebron, Saphett und Tiberias, 1000 Frs. den Rabbinern von Jerusalem.

Er fügte hinzu, dass eine Summe von 2000 Frs. bei der Bank ausgesetzt werden wird, deren Zinsen, im Betrage von 100 Frs., jährlich an drei Rabbiner vertheilt werden sollen; ein ferneres Zeichen des edlen Sinnes der Familie Rothschild. Jeder bedauert das Unglück, das sie betroffen hat, Jeder wünscht, sie getröstet zu sehen, und betet zum Herrn, sie vor solchen Prüfungen zu bewahren.

An demselben Tage sprach der Oberrabbiner, Herr David Hazan, nach dem Morgengebet eine Trauerrede über den schmerzlichen Verlust der Familie Rothschild. Man las auf dem Gesichte aller Anwesenden die Rührung, welche seine Worte in ihnen hervorbrachten, denn alle unsere Glaubensgenossen haben Antheil genommen an der Trauer dieser edlen Familie, die sich mit so vieler Sorgfalt und Güte für sie interessirt, und ihnen immer ihre Unterstützung und ihre Reichthümer zuwendet.

J. J. A.

Recensionen und Anzeigen.

Dr. B. Hochstädter: „Die biblisch-reine Glaubens- und Pflichtenlehre des Judenthums gegenüber dem Un- und Aberglauben.“ Heft I. Ems, 1861. (63 S.)

Dazu Heft II: „Religionsphilosophische Erläuterungen“. Das. 1864. (78 S.)

Während man vor etwa 30 Jahren alles Heil für Theorie und Praxis im Judenthum in der Ertheilung eines „systematischen

Religionsunterrichts" erblickte, wird neuerdings gegen diesen mit verschärfter Bitterkeit die Klage laut: „Ihr wollt den Schaden meines Volkes gar leicht heilen," oder gar אתם המחם את עם ד'! Man schiebt die Unwissenheit, Oberflächlichkeit und Lauheit der jüngeren Generation auf Religionsbücher und Religionsschulen, fordert, dass der Jude seine Religionskenntniss aus den Quellen schöpfe, und dass ihm nicht an deren Statt ein fades Destillationsproduct geboten werden solle. Wie dem sei, und wenn wir auch der letztbezeichneten Ansicht alle Gerechtigkeit widerfahren lassen, so müssen doch Zeit (d. h. Mangel an Zeit) und Umstände immer noch die Schnellpolitur des „Religionsunterrichts" als unentbehrlich erscheinen lassen, und das Vorhandensein des Bedürfnisses wird durch die sich häufende Zahl neu erscheinender „Religionsbücher" constatirt. Nun gibt dieser Umstand selbst Anlass zu neuen Klagen; es liegt nahe, von übergreifender Subjectivität und Willkür, ja von חוצפה zu reden; „ein Jeder baut einen Altar für sich" — zimmert für sich und seine Schule sein eigenes Judenthum zurecht und braut nach selbsterfundenem Rezepte sein Decoct. Und doch ist es sehr erklärlich, ja in gewisser Beziehung erfreulich. Denn es handelt sich beim Religionsunterricht nicht bloss um die Methodik, dass man sagen könnte, ein tüchtiger Lehrer könne jedes Buch gebrauchen und dabei doch seine Selbstständigkeit und den eigenen Lehrgang wahren, sondern es handelt sich um eigene Ansichten von dem Wesen und der Wesentlichkeit der Sache, des Lehrstoffes; wer möchte den gewissenhaften Lehrer tadeln, wenn er nur das nach bestem Wissen Beste, dasjenige, womit er ganz übereinstimmt, dem Schüler vorlegen und einprägen lassen will? Sollte ein Jude es vorziehen, vorgeschriebene Katechismen zu haben, nach welchen der Lehrer unterrichten muss, gleichviel ob er den Inhalt für correct hält oder nicht — oder verträgt es der Religionsunterricht, wenn der Lehrer sich gedrungen fühlt, gegen das Lehrbuch zu polemisiren.

Referent kennt nur den kleinsten Theil der neu erschienenen Religionsbücher näher, eine Revue liegt nicht in seinem Plane, er möchte nur hervorheben, dass eine critische Sichtung dieser Literatur recht nothwendig erscheine, denn es gibt des auszujätenden Unkrauts recht viel; haben wir der subjectiven An-

sicht ihre Berechtigung zugesprochen, so ist es um so mehr geboten, dass die Wissenschaft ihr Recht streng übe und einen Damm gegen die Willkürlichkeit aufführe; eine Zeitschrift, wie z. B. diese Blätter, sollte es nicht unter ihrer Würde halten, den in das religiöse Leben tief eingreifenden Gegenstand von einem höher genommenen Standpunkte zu beleuchten; Ignoriren dünkt uns nicht ganz am Platze.

Uns liegt aber für jetzt nur daran, die Aufmerksamkeit auf das oben bezeichnete Werkchen zu richten, und wir schicken eine Andeutung über den Gesichtspunkt, aus dem wir dasselbe betrachten, voraus. Es ist nicht zu verkennen, dass sich in manchen der neuerdings erschienenen Religionsbücher ein Fortschritt gegen die ältesten und älteren zeigt. Während letztere in der Hauptsache nach christlichen — natürlich rationalistischen — Catechismen gearbeitet (um nicht zu sagen: abgeschrieben) waren, und das Jüdische in ihnen eigentlich nur*) in der stillschweigenden Negation, in dem Fehlen der Capitel über Trinität, Sacramente etc. bestand, fand man sich später veranlasst, das positiv Jüdische hervortreten zu lassen, die spezifisch-jüdischen Lehren deutlich hervorzuheben und das spezifisch Christliche, wenigstens andeutungsweise, zu negiren. Unseres Wissens ist Philippson mit seinem „kleinen Katechismus" hierin vorangegangen. Für die Gegenwart bedürfen wir zweierlei Bücher; erstens, für das kindliche Alter oder richtiger: für diejenigen Lehrer, welche des Leitfadens nicht entbehren können — einer kurzen Darstellung der israel. Glaubens- und Pflichtenlehre in kunstloser Form, in positiver Weise, ohne Hindeutung auf andere Religionen und Richtungen: zweitens, für die „Confirmanden" eine, diesem Alter entsprechende, aus dem eigenen Geiste des Judenthums und möglichst eines Gusses geformte,

*) Ob man, je nach dem Standpunkte, die Ceremonialgesetze ganz mit Stillschweigen übergangen, oder weniger oder mehr davon aufgenommen hatte, ändert an diesem Urtheil nichts, da diese Theile, auch in letzterem Falle, nur übel angebrachten Anhängseln und Seitenflügeln glichen; sie erscheinen fremdartig und passen zu der sonstigen „Religionslehre" nicht; der Grundriss war eben nicht im jüdischen Geiste.

Begründung und Abwehr enthaltende Darlegung. Selbst diejenigen Schulen, welche das Glück haben, ihre Schüler reichlicher aus den Quellen des Judenthums belehren zu können, werden eines solchen Unterrichts, resp. Buches, nicht entbehren können. Gewiss, wir suchen keine Polemik; aber wie wir sie, Gottlob, wenigstens im eigentlichen Deutschland, in keiner Weise zu scheuen haben, so können wir ihrer auch, leider, nicht mehr entbehren. Knaben und auch Mädchen der gebildeten Stände*) müssen die Lehren der Religion in ihrem Unterschiede von Heidenthum, Christenthum und (wenigstens nebenher) Islam, d. h. die Unterscheidungslehren des Judenthums, kennen; sie müssen diese Lehren ebenso gegenüber dem modernen Heidenthum, der materialistischen Natur- und Menschenkunde, vertheidigt, sie müssen die Vorzüge und die ewige Wahrheit des Judenthums dargelegt und die landläufigen Angriffe gegen dasselbe entkräftet sehen. Sie müssen mit dem nothwendigen Material zu Polemik und Apologetik in diesen vier Punkten versehen werden. Wenn man dabei den Schülern nur Andeutungen und kurzen Abriss in die Hand geben, den Lehrern aber, die in grosser Zahl das Material selbstständig zu sammeln nicht befähigt sind, die ausführlicheren Erörterungen gesondert bieten will, so wird man am besten verfahren. Dass der Verf. diesen Weg eingeschlagen, geht schon aus der Titelangabe hervor. Er ist unseres Wissens der Erste, der mit einem solchen Versuche an die Oeffentlichkeit getreten, und weil sein Werk des Brauchbaren und Guten viel enthält, darum möchten wir es Lehrern und denkenden Israeliten überhaupt empfohlen haben. Herr H. ist praktischer Schulmann, als Lehrer und Schulinspector, bildet seit vielen Jahren Religionslehrer aus, kennt also das Bedürfniss und was er gibt, ist wohl durchdacht. Dass wir nun doch nicht mit Allem, was er ausspricht, mit der Anordnung und Auswahl des Gegebenen, durchweg einverstanden sind und ebenso Manches vermissen, beeinträchtigt unser Gesammturtheil nicht.

Eine genau eingehende Critik würde den Raum, den wir beanspruchen dürfen, überschreiten; heben wir daher einige Ein-

*) Siehe hierüber Mischna Schab. cap. XIV fin.

zelheiten hervor. Im ersten Hefte begegnen uns mehrere gelungene Vers-Uebersetzungen und Erläuterungen; z. B. Jes. 40, 28 „Fürwahr, du könntest es schon erkennen (aus der Natur), wenn du es auch nicht vernommen hättest (durch die Offenbarung) etc.“ Das. V. 26. „Der herausführt in (bestimmter) Zahl ihr Heer, nennt sie alle mit Namen (gab ihnen gewisse Zwecke*)“. Ebenso im zweiten Hefte (S. 8) über אהיה אשר אהיה und über ויברא (S. 11). Weniger gefällt uns die Erklärung von לפני לא und verfehlt ist die Uebersetzung von נוצר אל את בשרי in Ps. 16; letzteres ist, gegen die gewöhnliche Auffassung, so übersetzt, dass es keine Hindeutung auf עה"ב enthält — bei den sonstigen Ansichten des Verf. ganz unbegreiflich. — Der Satz, „dass wir Gott aus der Natur und seinen Willen mittelst unserer Vernunft erkennen können“, findet sich, wie fast in allen Religionsbüchern, auch an der Spitze des unsrigen; es scheint uns aber ebenso wichtig, dass erläutert werde, wie weder Naturbetrachtung noch „Vernunft“ zur Wahrheit geführt haben und warum nicht; es würde dann auch nicht im folgenden § der sehr ungenügend correcte Satz stehen: „So war doch von jeher und ist auch jetzt noch ihre (der Rel.) äusere Form unter den Völkerschaften verschieden.“ — Ganz überflüssig für das Lehrbuch scheint uns die Erörterung über das Wort Messias (S. 35. III); dagegen ist es befremdend, dass die Speisegesetze hier gar nicht erwähnt sind, da wir sonst wissen, dass Herr H. sie weder für Lehre noch für Leben als abrogirt betrachtet.

Im zweiten Hefte ist gleich die erste Nummer, die Erklärung des Wortes „Religion“, gesucht und unhaltbar; man hebe lieber hervor, dass das Wort heidnischer Anschauung entstammt ist, eben desshalb nie den jüdischen Lehrbegriffe recht adäquat werden kann, und wenn es auch nicht zu entbehren ist, doch leicht allerlei Missverständnisse herbeiführt. Nr. 7 gibt Andeu-

*) Beides hat Kimchi ähnlich erklärt. — Der Verf. gibt, wie man sieht, durch eingeschobene Worte Erklärungen der Texte; sehr vernünftig, aber es ist darin des Guten zu viel geschehen, da wohl die Hälfte dieser Einschiebsel für die Unterrichtsstufe, der das Buch gilt, überflüssig ist.

tungen zu einer Ausgleichung der bibl. Schöpfungsgeschichte mit den Theorien und Hypothesen der heutigen Naturwissenschaft und benutzt dabei in sinnvoller Deutung einige Midraschstellen. Die wohlwollende Ironie, mit der unser Freund K. diese Stelle in einer Recension behandelt hat, dünkt uns nicht am Platze. Dass die betreffende Parallelisirung nicht gerade „אמת" sei, wird Herr H. gern zugeben, muss es zugeben, denn nach ein paar Jahren wird das נמשל, die heutigen Theorien, in die Rumpelkammer geworfen sein, das (הקרמוני) משל allein wird bleiben — aber die herrschenden Theorien der Philosophie oder Naturkunde mit der Thora zu versöhnen, das ist historisches Recht im Judenthum. Dagegen hätte am Schlusse des Paragraphen — unseres Erachtens — gesagt werden sollen, dass die Thora mit der Richtigkeit des חשבון לב"ע weder steht noch fällt; durch solch unumwundenes und ungefährliches Zugeständniss wird viel unnütze Polemik abgeschnitten. — Als wohlgelungene Partien bezeichnen wir die Erörterungen über das Verhältniss des Judenthums zu Christenthum und Islam (S. 34 und 42); die Einzelbemerkungen über שמור und זכור (S. 66) über ע"ז, ג"ע und ש"ד parallel den drei Hauptpflichten (S. 73) und über משיח ב"י und ב"ד (S. 40 — dieses jedoch nicht neu). Dagegen ist die Erläuterung über נזיח (S. 46) dem von der Schrift selbst gegebenen Grunde כי חרבך וגו' nicht entsprechend: die über Behemoth und Leviathan, als Sinnbilder des dummen und des schlauen Bösewichts, unverständlich*). Auch die Erklärung des ראש השנה als Fest historischer Erinnerung an die Rückkehr aus dem Exil (S. 68 und besonders am Schlusse des §) und „als Wendepunkt zwischen dem arbeitsvollen Sommer und dem ruhigeren Winterhalbjahr" (als ob die Feldbestellung und Neusaat, welche doch nach סכות fällt, keine Arbeit wäre!) ist verfehlt; dagegen ist von dem יום הדין, als welchen die Synagoge doch nun einmal das Fest feiert, gar keine Rede. Der Verf. ist hier in den Fehler verfallen, den viele seiner Collegen recht

*) Die S. 50 gegebene Andeutung über das Verhältniss der סתומות und פתוחות, eine jedenfalls neue Ansicht, ist in dieser Kürze unklar. Möchte Hr. H. dieselbe in einer Zeitschrift näher auseinandersetzen.

oft begangen haben; es ist vergessen, dass ein Religionsbuch auf die Freiheit des דרוש keinen vollen Anspruch hat und subjective Ansichten nicht als L e h r e n vortragen darf. Schliesslich bemerken wir noch, dass das Buch nicht nur an ziemlich vielen Druckfehlern leidet, sondern dass auch der Ausdruck nicht immer correct ist (wir führen beispielsweise an: „Mosaische Erkenntnissquellen" I. [S. 13] „schwerer zu schätzen" [II. S. 65] für „höher steht oder gilt") und überhaupt fliessender sein könnte. Im Hebräischen sind uns die Worte גלגל (גלגול!) נשמות und תעניתים aufgefallen; die Schreibart „Synai" und „Nyl" ist ebenso ungewöhnlich als grundlos, dagegen ist zur Ausgleichung Phisik, Politheismus u. m. geschrieben. Das zweite Heft ist mit Subvention des Instituts zur Förderung der israel. Literatur erschienen und durch dieses zu beziehen. T.

Monatschronik.

Marocco. Ein Vorfall, der sich in einer Stadt im Innern, Damnat, ereignet hat, beweist, dass der Sultan, getreu den Sir Moses Montefiore gegebenen Versprechungen, seine jüdischen Unterthanen vor Unterdrückung zu schützen gewillt ist. Ein junger Maure, ein Verwandter des Gouverneur, hatte eine schöne Jüdin gewaltsam entführt. Alle Vorstellungen seitens der Verwandten des geraubten jungen Mädchens, alle Beschwerden bei den maroccanischen Behörden waren nicht allein vergeblich, sondern brachten den Beschwerdeführenden Beleidigungen und üble Behandlung. Dieselben flehten dann die Vermittelung der jüdischen Gemeinde zu Tanger an, welche diese Angelegenheit zur Kenntniss der fremden Gesandten brachte, und diese gaben dem Sultan davon Kunde. Sofort wurde das junge Mädchen seinen Verwandten zurückgegeben und der Verbrecher wurde bestraft. Zugleich enthielt der Befehl des Sultan eine Bestimmung, welche für die künftige Sicherheit der Juden von Damnat von höchster Wichtigkeit ist, die nämlich, dass ein achtbarer Jude der Stadt stets bei allen Urtheilen, welche Juden betreffen, zugegen sein darf und das Recht hat, das Urtheil aufzuheben und an den Sultan zu appelliren. Diese Bestimmung gibt thatsächlich dem maurischen Gerichtshof einen jüdischen Beisitzer.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Alte und neue Zeit. Vom Herausgeber 3
Die Belagerung Hamburgs (1813—1814) in ihren Beziehungen zu den Israeliten. Von Dr. M. Kaiserling 41
Geschichte der Juden in der Schweiz. Von Dr. M. Kaiserling . 46
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau 51
Liepmann Cohen und seine Söhne, Kammeragenten zu Hannover. Von Dr. M. Wiener 161
Zur Geschichte der jüdischen Aerzte in Oesterreich. Von G. Wolf 194
Geschichte der Juden in Posen. Von Dr. J. Perles . 281. 321. 361. 411. 449

Wissenschaftliche Aufsätze.

Mose Almosnino. Von Dr. Grätz 23. 57
Die Neugestaltung des Rabbinenwesens und deren Einfluss auf die talmudische Wissenschaft im Mittelalter. Von Dr. Güdemann 68. 97. 384. 421
Rabbi Simon b. Gamaliel II. nach seinen Lebensverhältnissen und seiner geistigen Wirksamkeit 81. 121
Ueber den Ursprung der Moldot und Tekufot im jüdischen Kalender. Von Ch. J. Slonimski 133
Zur Dogmatik des Judenthums. Von Dr. Oppenheim 144
Ueber die Begriffe von Substanz und Accidens in der Philosophie des jüdischen Mittelalters. Von Dr. Schmiedl 184
Historischer Ueberblick über die mannigfachen Codificationen des Halachastoffes. Von Dr. Buchholz 201. 241
Eine wiederaufgefundene Handschrift 217
Midrasch des Rabbi Schemajah Schoschanni z. Absch. תרומה 224. 259
Scholien und Emendationen zum Texte des Talmud. Von Dr. Lebrecht 264
Die talmudischen Maasse. Von Dr. Zuckermann . . 295. 334. 373
Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern bei den Juden. Von D. Oppenheim 231. 462
Ueber einige wesentliche Religionsbegriffe. Von J. Wahrmann . 467